

بِحَمْدِ اللَّهِ الْعَلِيِّ الْمُرْتَبِّ
اللَّهُ إِلَهُ الْمُرْتَبِّ الْمُرْتَبِّ

الحمد لله الذي كتب كتاباً يشهد بأنبياءه صلوات الله عليهم أجمعين



مصدقته الإسلامية آية من آيات الله عز وجل لا أعجز قاسم منها ما ألقى به تمام القرآن محمد عبد الله

مُطَبَّعٌ فِي مَكْتَبَةِ
رَبِّهِ مَجْتَبَاً وَافِعٌ مَطْبُوعٌ

۲۹۷۵
۱-۲۹

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالک يوم الدين والصلاة والسلام على سيد الخلق
محمد وآله وصحبه أجمعين۔ بعد حمد و صلوة کے بندہ بچکان کترین خلافت محمد فاسم غنی عنہ
وعن الدیوعن جمیع المسلمین کی میچدانی پر اسکی پریشانی ولی سروسامانی۔ اور اس کے کترین خلافت ہونے
اھسکی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی
اور مہمان بنی کی خدمت میں جنکو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض ہے دانہ ہے چند سال گذرے کہ حسب
ایمانے بعض بزرگان واجل طاعتہ شیعہ کو جواب لکھتا تھا اثنائے تحریر جواب طعن فکرمین من جانب اللہ یوں
خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث۔ لا نورث ما ترکناہ صدقہ کو موضوع اور
غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات الدینی کا صلی اللہ علیہ وسلم جو زبان زوفا من عام اہل اسلام ہے خود بخود بطل
ہو جائیگا اور اس دعویٰ سے کاسنقوض ہونا سنکرونے کا کام آئیگا۔ الغرض آپکی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور
حدیث مذکور دعویٰ حیات کی مؤید نظر آئی۔ اور اسوجہ سے علماء اہل سنت کی حقانیت اور خوش فہمی کا
یقین ہو اگر بوقت تحریر مذکور اسے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں
اور مثل گوشہ نشینوں اور چلے کشوں کے عزلت گزین ہیں جیسے انکا مال قابل اجر اسے حکم میراث نہیں ہوتا
ایسے ہی انکا مال بھی محل تو ریت نہیں بعد اتمام تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑ ہی رہی
نظر ثانی کا اتفاق ہوا مگر اس سال ۱۳۸۶ ہجری میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات

مہتمم طبع ضیائی واقع میرٹھ میں شہر محرمات نے تھوڑے روزوں کو سہمی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی تصحیح میرے فرائض اسوجہ سے چارنا چار اسکیل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی ضعیف تہذیب تالیف ہو کرتی ہے تو اس نظر مکررین مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی پیشی اور ازالہ حشو و غیر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض فی بعضے اوامیر تخمیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس نوی کو موجد کیا جاوے دوسرے اعتراض تعارض کریمانک سمیت اور علی ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہی جھکا جو اس مضمون کو چھپڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شلخ و مرگ پھیلے ہوئے نظر آئے اور کثرت مشاغل باعث رنج و تعب ہر دل کا بل جلا آرام طلب اسوجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اسمین رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا غرض منور اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غمی باعث عزم سفر حج ہوا ساٹھوین سوال کو وطن سے رخصت ہو کر گردافشانی راہ بیت اختیار کی میرٹھ پہنچ کر تقریر مذکور کے اتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتا کہ تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہنچ کر انتظار روانگی سفینہ ہوا چند روز کا توقف ہو چکا وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہو گا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا طعن میراث فک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ ہی نہ چھاپا جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور انکے اس اصرار پر مجھے انکار نہ ہو سکا اور ہر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور اسبقہ چھپ جانیکے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوچی مسودہ کے کاغذ بعض اجزائے کے حوالے کرنے کے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے بمبئی بھیجا تو ہر چند دس بیس روز تک مان پڑا رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کابلی امروہ و فرامین گذرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگان گئے آخر ایام قیام طبعیت پر بوجہ ڈاکٹر بیٹھا اور جون نون بن پڑا پنج یا چار دن میں تمام کیا گریہ ارادہ جو پیشتر سے مکتون تھا کہ بعد اتمام آل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد اوام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے و کمال ہی عجز و بائقل کا اتفاق نہوارانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجا موقوف رکھا پر باسید

چند و چند ایک بل حضرت پیر و مرشد اہم اللہ فیوضہ کو شکر گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے کر لینا
 ضروری سمجھا۔ اس لیے اوراق مسودہ کا پشتکارہ باندھ کر جہاں پر چڑھا اور محض بار خداوند کی
 باوجود گمراہی اور نامہ سیاهی کے جسکی وجہ سے اپنی بھائی تو درکنار ہر ایہیونکی گمشدگی کا بھی اندیشہ
 تھا دیا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر و درویشین دو بوقلمونکی زیارت سے
 مشرف ہوا بیت اللہ زادہ اللہ شرفا و عترۃ الی یوم القیمۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد
 اہم اللہ فیوضہ کی قدس بوسی سے رتبہ عالی پایا۔ اہنی زیارت مطلع انوار بحالی منج اسرار صدائی
 سورہ افضل ذی الجلال والا کرام مخدوم مطاع خاص عام سرحلۃ مخلصان سراپا اخلاص سرشکر
 صدیقان باختصاص رونق شریعت زیب طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادت و ستاویز مغفرت
 نیا از مندان بہانہ و اگدا داشت مستمندان ہادی گرامان مقتدا کو دین بہانہ نیک نطن عہدہ دوران سیدنا
 و مرشد نلو مولانا الحاج امداد اللہ زلال کا سہ ماہی ادا سن اللہ المسلمین اہل اللہ کی زیارت سے جو شکر گاہ
 رنجیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھا نہ بھون ضلع سہارنپور و مظفر نگر کو چھوڑ کر حکم
 اشارت باطنی بلد اللہ الامین مکہ معظمہ اہل اللہ شرفا و عترۃ میں مقیم ہیں بہرہ اند و شرف و عزت ہوا
 بوجہ تہیستی دین و دنیا اور کچھ شیکش نکر سکا اوراق سیاہ مسودہ مذکورہ کو پیش کر کے رسم شیکش
 بجالایا مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ مخضرہ کو قبول فرما کر صلہ و النعام میں دعائیں دین
 علاوہ برین تصحیح و جدائی اور تحمین زبانی سے اس ہیچوان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مائی اور ہیچوانی
 کے سبب جو تحریر مذکورہ کے صحت میں تردد و تحارفع ہو گیا۔ پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو قاسم
 نادان کی تحقیق تو تصحیح و التیسخس اور صحیح زبان گنگ جنین نغمہ خوش آئینہ بہین کہان اور یہ مضامین
 عالی کہان یہ سب اُس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان و دست و قلم و دست
 ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزلیں و رنہ ناپی ہیچوانی سے جسپر بے سرو سامانی دوسری پریشانی
 دو شاہ عادل گواہ ہوں انکا نہیں کیا جاتا۔ بے سرو سامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر کی کوئی
 عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگاؤ نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مہر و آئے اور اس کام

دل کھلے نہ گھڑیں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھایا دیکھ لیا نہ روپیہ پیسے کا ایسا حسد کہ حسبِ خواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھیے تو کچھ نہ پوچھیے کیل ل ہزار مقصود پھر مقصود کے لئے ہزار غم سوچو دایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے پھر کس کس کو حاصل کیجیے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں برائیں تو ہم میں خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب آرزوؤں سے دست بردار ہو جائے اور خدا کے ہو رہیے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ ہجر نام خدا اور کچھ نہ بھلے یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمتِ ولایت ہم نابکار و نکو متھ جائے بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔ ہاں حضرت سطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور انکی تو بہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا، اس لئے یہ یحیدان بدترین گنہگار ان زبانِ دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن نشین اہلِ ل اور کوئی تحقیقی لائق تصدیق اہلِ حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ام فیوضہ کے انساب و توسل کا پھل ہے۔ اور اگر اختلاطِ اعلاط اور آمیزشِ خرافات ہو تو یہ تیرہ درون خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام التذویضہ کے سننے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبانِ فیض ترجمان سے آفرین و تحسین سن لی تو اہلِ مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانتے تو وہ جانتے منکر و نکاح کام یہی ہے ہاں نقصانِ تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح محققانِ عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیلِ امر بزرگانِ کجائے سو جیسے ارشاد حضرت مجموعہ علم و عمل جامع کمال اللہ عیانی و نہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام التذویضہ باعثِ تحریر اہلِ رسالہ یعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت انما حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریرِ افہامات حیات سید الموجدات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجیے سو اہلِ نظر کہ یہ تقریر اول ثبوت حیات خلاصہ موجودات علیہ علی افضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے دوسرے اس اثبات سے

اس مردہ دل کو امید زندگانی جاودانی ہے۔ معہذا نشی محمد حیات صاحب موصوف گوئد اس باب میں
 متقاضی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام **آب حیات** رکھا جائے ولین شیانکہ
 قلم اٹھایا۔ اور شہرانی کہ شروع تو خدا کے مگر سے کیجیے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرور عالم صلوات
 علیہ آئمہ وسلم پر اختتام کو پہونچا دیجیے تاکہ ابتدا و انتہا دونوں مبارک ہوں ورنہ بقدر بن پڑے غنیمت سے
 کیونکہ اس سلسلہ سے اس غلوں و جہول کو امید رحمت اور ظن قبول ہے سو خیر نام تحریر بطور تویہ کترین انام
 آستانہ خداوندی پر جبرہ سا ہے۔ اور پر سوچ چھپیوین فی الحجبہ سا ہے کہ شتاقان زیارت کا مدینہ منورہ
 ارادہ ہے۔ اون کے ہم کاب انشاء اللہ تعالیٰ یہ ننگل مت بھی روانہ ہونیوالا ہے۔ البتہ یوں ہے
 کہ مطلب کی باتیں کیجیے سوا اول تو ناظرین بالانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل
 نقل و شہادت عقل نقل کوئی حکام حکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی
 حکم نہیں کہ اس کے لیے کوئی علت اور اس میں کوئی نکتہ مصلحت نہ ہو چونکہ اس سال میں ایسی باتوں کی تفصیل
 کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو بھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل
 و شہادت عقل پر جملہ شہورہ مسلمہ کا ذکا نام فعل حکیم الایملو علی الحکمتہ۔ شاہ عادل سے یہی شہادت نقل سو وہ
 آیات جو لفظ حکمت پر متعل ہیں جیسے **ہم انکلتہ**۔ یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے **وکلما آتینا حکماً وعلماً** اہل انصاف
 کے لیے اس باب میں دلیل کافی و شاہدانی ہیں وجہ دلالت و شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت
 ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم بنتہ حکم
 حقیقیہ احکام شرعیہ اور ہے لیکن نسبت حکم حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے اسلئے گزارش ہے کہ کوئی صفہ کسی موصوف
 میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض جس موصوف میں وہ صفہ بالذات ہے موصوف
 تو اس صفہ کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وصف اس موصوف کے لیے محکوم حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہو
 حمل مواطاة کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ محکوم بہ نہ کہ سکین علی ہذا اقیاس نسبت
 فیما بین نسبت حکم حقیقیہ ہے اور اگر ما بین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجاب
 سمجھے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور

اس طریق سے نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دو کو دریافت کیجئے اور فیما بین کو پہچانیئے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جانیئے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیئے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف اعمنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں اطلاع کی اول حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں ترتیب متفاوت ہوں گے معہذا اسوا طریق اول کے محکومات بہا کی اطلاع سب سے تقدیر یونیا متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ دراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ یہ کہ ایک محکوم علیہ کا علم اسکے سارے لوازم اعمی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو تو تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اسوجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر مایونہ کہ مرتبہ ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اسکا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہو گا مثلاً مرتبہ اول بدرجہ کمال تو انبیا ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسب قد مرتبجان باخلاص بھی ورنہ شریک ہوں چنانچہ قبل ارشاد بنو علی علیہ السلام تحت الوضو پر حضرت بلال کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمر کے موافق وحی کا آنا اسپر شاہد ہے علی ہذا القیاس حضرت بایزید بطاحمی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام انکا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجیب نہیں کہ اسے محمول ہوا اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام ہو بے اسکے کہ انکے محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اُس سے محکومات بہا اعمی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان بالاتفاق کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا و ذکیا راستہ ہے مگر اسکے تقلید جسکا بطاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اول ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم اور احکام شریعت محکومات بہا مراد ہیں یا معنی شہور اعمی تصدیق یا نہ تکلیف لا یرحم ہر حکم شریعت کے لئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہو گا چنانچہ بنا قیاس بھی اسی پر ہے یعنی جب یہ معلوم ہو گیا کہ فلاں حکم یعنی محکوم بہ کے لئے فلاں شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں شے پائی جائیگی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم معلول تو محکوم حقیقی معلول اور لازم ہو گا اور معلول و لازم علت و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں بہر حال بشرط معلول

ذہن لفظ حکم و حکمت وہی مراد ہے جو اس مجتہدان نے عرض کیا در صحیحہ مضامین منسوطہ جو شرح لفظ حکم
 و حکم میں مذکور ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے
 حق میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں صحت ہونا ظاہر و باہر مان وہ احکام بھی اگر کسی امر کے
 علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائیک الفصہ ثقی وجود اور احکام ہوں دین ارتباط لازم اور
 علاقہ علت و معلولیت یہاں شاید کیسہ پیش آئے کہ احکام اور جو معنی اور لواہی ہیں انشا نہیں خبریہ اطراف
 خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو اس لیے میر عرض ہے کہ اور لواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے
 و حقیقت اس مجاہد احکام میں خبر اور وہی متفرع ہوتا ہے مثال مذکور ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایک نماز کا
 امر فرمایا تو یوں فرمایا فاذا اطعمتم فاقموا الصلوۃ ان الصلوۃ کانت علی التین کتا با موقوفہ دوسری جا
 زنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا لا تقربوا الزنا ان کان فاحشۃ سبیل الہی آیت امر کو مشتمل ہے دوسری ہی کو
 دو نو جاہ امر وہی کے بعد امر وہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی اعنی ارشاد فرمایا ان الصلوۃ الخ و
 ان کان الخ اور یہ دو نو جملہ خبریہ ہیں باقی بعض ظاہر جملہ ان الصلوۃ کانت کو مثل کتبکم الصیام منہا
 کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اول تو جملہ ان الصلوۃ کے انشا نہیں ہو سکی کوئی
 دلیل نہیں دوسرے تقریرہ تقدم فاقموا الصلوۃ اس کے خبر ہو سکی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو قریل
 مجاہد ہے رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر وہی لازم ہے چنانچہ ان اللہ یاہم بالعدل
 والا احسان الخ و نیز آیت الذین یتبعون الرسول البنی الامی الذی الخ سوا اسکے اور آیتین اور عیدین صریحہ
 یا اشارة سپرد ولالت کرتی ہیں غرض اس قسم کے جملے مجملہ افعال اجمال آیت ان اللہ یاہم بالعدل غیرہ میں
 بصورت خبر نہیں مان چونکہ تفصیل کو حکم اجمال مذکور امر یاہی لازم ہے تو علماء اصول نے نظر بانجام
 انکو بھی داخل امر وہی رکھا بالجملہ اور لواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی
 الرباب فہم سے اسید تسلیم ہے اسد اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اسکا اتنا ہی حال نکلے گا کہ حکم بمعنی امر وہی
 ہے مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہو گا کیونکہ ملاحظہ فرمایاں تقریر گذشتہ کو معلوم ہو چکا
 کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلاً فی نقلیہ انکار لازم آئیگا مان اتنا فرق ہو گا کہ بجائے لفظ

احکام لفظ مسائل کہنا پڑیگا اور مسائل کا ہونا علم پر عقلی ہو عقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دھوکوں
 کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم متضاد و خبر ہوتے ہیں علوم کے لئے مسائل اور مسائل کے لئے محکوم علیہ محکوم
 کے ہونے کی خبر دیتا ہے چنانچہ افغان نشندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہنچے ہی واضح ہوگی اور
 جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ محکوم ہے چوتھا اور وہ محکوم
 اور محکوم تقبیح میں تب تو ہر امر دہنی کے لئے علت کا ہونا ظاہر ہو گیا کہ محکوم پر مسائل علم دین میں مامور یہ یا منہی عنہ
 یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہو کہ ہر امر دہنی کوئی نکلونی بالذات ہر سو جو محکوم علیہ
 بالذات ہو گا وہی محکوم علیہ معنی اور طرز و اور علت کا طریقہ ثابت ہو جائیگا یہ کہ آیہ الذین یتبعون الرسول البنی الخ اور نیز
 آیت ان یتیمایا بالعدل والاحسان اور سو اسکے اور آیتین ذوق فہم ہوتا تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ علم خدا
 و رسول کیلئے مامور بہ کا معروف و عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر کی سابق ہوئے ہونا
 منہی عنہ کیلئے اس کا منکر وغیرہ ہونا لازم ہے اور یہ خدا کی منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ باین نظر کہ خدا کی طرف سے بعثت رسل
 وغیرہ سامان ہدایت خجرا تا رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر دہنی اور منہی عنہ ہونا ثابت ہوا
 کہ خدا و رسول کے امر دہنی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہو گا جو
 نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہو گا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو غیر مطاع طلب اول سے ہے اسی ہر امر کیلئے ماننا
 معروف وغیرہ ہونا اور منہی عنہ کیلئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر دہنی
 مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور منہی عنہ کی علت مثلاً وصف منکریت یہ توضیح
 کیلئے ایک مثال محروض ہے شہادت انہ کان فاشیہ سے زنا بجماعہ فاشیہ ہوا اور فحشا بجماعہ منہی عنہ فاشیہ
 تو اب قیاس کی میورت ہوگی زنا فحشا ہے اور فحشا منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ نکالنا منہی عنہ ہے مگر فحشا
 خدا و صلا علیہ ثبوت حد الابرار ہوتی ہے تو فحشا کا علت نہیں ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر دہنی کی کوئی نہ کوئی
 علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور نیز ہم احقر حدیث کل مطاع بنظم الیم تشدید الطاء بھی جہنمہ سے ثابت ہے
 وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطاع بنظم الیم و تشدید الطاء ہر دو کے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں سو جیسے جہر و کو
 اور جھانکنے کی جگہ کو تک تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو انکے مقابل ہوتی ہیں اور انکے وسیلے سے معلوم

ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل کے مقابل جقدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہوجاتے ہیں اور اہل نظر صاحب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ سطح سے علل قریب ہی مراد ہیں عجیب نہیں کہ علل بعیدہ اتنی صفات خداوندی جو اصل میں مراد ہوں کیونکہ شہوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت تنظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر مونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اسلئے سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شہوت واقع ہو کہ معلول اور لازم اور ملزوم سے متعلق نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لازم و معلولات کہیں ہیں لیکن کیا معنی کوئی سطح ہے اور اس کے اہل سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی غاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہونے بلکہ علل و ملزومات بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر سطح ہو گا وہ عالم اور حکیم کامل اور صدق من یوت الحکمۃ نقداتی خیر لکھ رہا ہو گا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جیسا ہے خیر اب بس کیجئے اور اس طلب کی راہ کیجئے خود وہ من جب ہر حکم کے لیے کوئی نہ کوئی علت شہری اور علت محکوم علیہ فی حق ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقہ کا نام ہوا تو لازم تحقق نسبت کیلئے وجود طرفین اعمہ محکوم علیہ و محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبت کیلئے علم طرفین کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں تحقیق نسبت اولی کے لیے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کیلئے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے سو جو احکام عقود اور اضافات پر شل بیوع و اجارات متکلف متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کیلئے جیسے تحقق بیوع و اجارات و تکلیف اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و تکلیف ضرور ہے ایسے تحقیق اطراف عقود و معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے مثلاً سکو حذغیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر تفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے فیما بین حیون اور اسی سبب اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج سوا اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو نکاح کی وجہ

دیوبی اعمی حیات خود ثابت ہو جائیگا لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے
عاقدین کی ضرورت ہے ایسے ہی انعقاد کیلئے وہی عقیدین اعمی مقصود علیہ و مستقودہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا التقدیس
علم التبت اولی کے لیے معرفت عقیدین ضروری ہے بلکہ بعد غریوں علوم ہوتا ہے کہ مقصود میں اصل مقصود انعقاد
ہے اور اولاد بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے
عاقدین عقد و اعمی یوم و اجارات میں تصور نہیں تو انسانیا و بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم
ہوتی ہے کہ متحقق حقوق بیع و وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حق استیفاء حقوق اجارہ اعمی منافع و رزق کی
جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ تمام اصل مقصود اعمی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے مقصود علیہ
تو ہر حال شخص اوس میں ہی ہوتا ہے اور اسوجہ اُس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اول ہو یا عدم ثانی بوجہ عدم عدم
انعقاد یا باعث احوال انعقاد ہوتا ہے اور مقصود بے اعمی ثمن یا اجرت اگر عرض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے
اور اس صورت میں یہ بھی مقصود علیہ ہے جیسا مقصود علیہ اس صورت میں مقصود بے ہے اور اگر مقصود میں سے
تو در صورت ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا افراد تصور ہیں اور اسوجہ
اُسکے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی تصویرت نہیں اور اُسکی وجہ سے عدم انعقاد تصور
نہیں بالجملہ چونکہ بیع و ثمن اشیا ثابتہ اور مقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اُس کا وجود محتاج زمان نہیں آں
میں بتما تحصیل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعہ و ہجہ تصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب
انحلال عقد انعقاد نہیں ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہی اپنی بقا میں اسکا محتاج
نہیں یقین ہو تو فقط منعقدین کا محتاج ہی چنانچہ رشتہ و رکن عقد و انعقاد سے ظاہر ہے۔ رہا یہ ظہان کہ انعقاد
بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین اسی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون ملک ہوگا
تو اسکا جواب ال تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہوا لا علی النعین کسی مالک کو معققی ہے بصورت وراثت
ملک کی اصناف بدلتی گئی ملک بدلے کی اسواسطے ایسے موقع میں انتقال ملک کہتے ہیں دو تحریر تہذیب ملک اعمی شریکا
بائع کے قائم مقام اور اسکا نائب ہو جائے اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اسکا نائب بنانا لازم بلکہ اصل
غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مر جانا اور اُسکے دار ثوکا اُسکے قائم مقام ہونا

کسی مخالف انعقاد نہ ہو گا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب بحال عقدہ انعقاد متصور ہو غایتہ ما
 فی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور ارشاد عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو اصل
 انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر منقطع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقا میں منعقدین
 کی حاجت تک مالک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنا دینا والو کی حاجت
 ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں نہیں ہوتی ایسے ہی انعقاد کو عاقدین کی حاجت ہوتی ہے
 تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی
 مر جائے تو بیع سادہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائیگا اور اس حساب سے قائم مقام
 قائم مقام کہلائیگا اگر اندیشہ طول سدرہ قلم ہوتا تو اس ضمن میں پیش کے معانی بھی باعث انشراح
 خاطرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث اس بات کو ہمیں ختم کر کے عرض گیر یہ قلم ہے اسنے بیع و ثمن بوجہ منتظر
 آن واحدین موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین بیع و ثمن دفعۃً واحدہ متصور ہے مگر منافع
 از یکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتی بلکہ باین وجہ کہ جیسے ابعاد در ذی البعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں حرکات مان
 پر منطبق ہوتے ہیں منافع و اقسام کا ہیں مان کو متحد و کس متحد ہوتے ہیں اور انکا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج
 ہے آن واحدین متصل نہیں ہو سکتا جو انعقاد جاریہ دفعۃً واحدہ متصور ہو بلکہ شینا فشینا انعقاد بھی متحد و
 ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع ہوا شیا متحدہ ہیں سے ہیں دفعۃً واحدہ موجود نہیں ہو سکتے او قبل و بعد منعقدین
 انعقاد کی کوئی صورت نہیں باقی رہنا انتقام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جائنا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد
 واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع متحدہ زمانہ
 معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم و فاعل وعدہ کا لزوم ہے جس سے بعد متحد و منافع عقود اور انعقادات متحدہ
 پیدا ہوتے جاتے ہیں عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کیلئے جو منعقدین ضروری
 ہے تو اجارات میں وقف عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں
 باقی اسقدر لزوم وعدہ کا قائل داد و فرما دہو اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات ذرا غلط تجارت
 میں بغرض دفع ہرج و آسائش غلامی علاوہ اس لزوم کے جو وعدہ کا صلح کے لئے ہے اتنا بھی ضرورت تھا

اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے عدول میں دنیا میں بھی دائرگی مقرر ہوگی بالجمیع چونکہ اجارات میں
 شیعنا فشیعنا وقت تجد منافع عقود انعقاد تجد ہوتے ہیں تو اگر قبل تمام مدت اجارہ مستاجر پر جاوے تو
 ورثہ کو حکم استیجار مورث استحقاق استیضام اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت و حقیقت نیابت ملک ہے اور ملک
 عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجو منعقدین متصور نہیں تو پھر اجار میں وراثت
 جاری ہو تو کیونکہ مورث ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے باین وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا
 اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتمم باشند گو حقیقت سامان منافع
 بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیع ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزل اعتاق اور طلع بمنزل کتا ہے اور پھر شاہد ہے
 اس کے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکہ ورنہ کی طرف منتقل
 ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جائیں ہاں ایک شبہ
 باقی رہا وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے
 اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر یعنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ ہو جو وہ اول
 مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا شہدا تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں ان کے
 مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت وراثت سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت
 نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت
 بلکہ بیع و شرا اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول وراثت وغیرہم کی جانب خواہ نام ہو
 خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اور کیون نہ وراثت و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام
 ہوتا ہے اور قائم مقام ہونیکے لئے جیسے تبدیل قائلین ضرور ہے بقا مقام بھی لازم ہے اور جب مقام
 بحال باقی ہو گا تو لازم مقام ہون کے تو باقی ہون کے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام کہتے ہیں پس
 کے لئے ایک مثال معروض ہے کسی چیت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف نسبت سنگ کے
 فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اٹھا لیجئے اور اس کی جگہ
 دوسرا پتھر چا دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چیت بنا دیجئے تو وہی

تحقیق اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائیگی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحقیق اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحقیق اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی چیز اول باقی ہے اس لیے ضروریات مقام اعمیٰ فوقیت و تحقیق بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحقیق کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہوگی جو تامل تسلیم کجائے کون نہیں جانتا کہ موصوف تحقیق و فوقیت اولاد بالذات امیاز میں ثانیاً وبالعرض اشیاء متغیرہ اور سنگ اول کی تحقیق سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف تیل اور لازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنیں کہ جیسے جو حقوق و محبت کو ملحوظ نگاہ کرے فوقیت و تحقیق اولاد بالذات عارض ہوتی ہے پھر لو سیلان و دو نو چیزوں کے سقف و سنگ کے مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحقیق عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ چیز مذکور سے نقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحقیق ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ چیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور ملکیت اور قابضیت و مقبوضیت اولاد بالذات مقام مالک ملک و قابض مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک ملک قابض مقبوض کو یہ تین عارض ہوتی ہیں سو مالک ملک اور قابض مقبوض کے بدل جائیے یہ ضروریات مقام تبدیل ہونگے بلکہ جیسے در صورت تبدیل سقف و بقا سنگ مذکور ہو جائے وہی تحقیق سابقہ جو اول سقف اول کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی در صورت تبدیل مالک وہی ملکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورت کی طرف منسوب تھی اب وراثت کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی ملکیت مراد ہے ورنہ ملک معنی مصدر جو اقسام لایقی زمانیں ہے تبدیل مالک کے ساتھ تبدیل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام اعمیٰ مالکیت و ملکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انقباض تبدیل یا مقام مقام اعمیٰ تبدیل مالک کے ملک کو تبدیل نہیں ہوتی لیکن در صورت وراثت بجز ذوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدیل ملک نہیں ہو سکتی

موت شہدا موجب زوال حیات اول نہیں تو شہدا خود مالک ہونگے اس صورت میں نہ اموال شہدا قابل میراث رہیں گے نہ زواج شہدا کیسے نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جسکے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے چنانچہ ارواح شہدا کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادتِ حادیث صحیحہ اسپر شہادہ ہے اور نیز لفظ عند ربہم جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیات ورنہ کے ساتھ متعلق ہو گئی اس لئے کہ ورنہ کی حیات بجنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے بجنس ہو ورنہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیاوی مقصور ہے یہ جسم روح کے حق میں درباب منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتقال ہے بلکہ یہ اموال و ازواج اسی کی آسائش اور اسکے دفع مضار کیلئے مطلوب ہیں سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتقال ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتقال کا ذریعہ ہو سکتا ہے معہذا ملک شہید کو اگر حال سابق قائم رکھئے اور بجانب ورنہ منتقل نہ کیئے تو صد ہا دشواریاں اور تزلزل و حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدا میں در صورتِ مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہر کیلئے رہنے دیجئے ایسے حکمتِ الہیٰ نے نظر سنا ہے نفع رسانی اقراب جسکی طرف جملہ اقرب کلم نفعاً مشیر ہے یعنی ہونی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی بشانِ ملک اموات ملک شہید بھی اسکے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اسکے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح ایسی موت پر تمام ہو جائیں نہ ان اگر کسی موت مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطِ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض جمع ہو سکتے ہیں اگرچہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت حیات جمع ہو جائیں اور اسوجہ روح کا بدن اول سے تعلق منقاب ہو تو اس صورت میں اسکے اموال و ازواج

بدستور اسکی ملک میں باقی رہینگے اور کیکو اسکے اموال میں اختیار تصرف نہوگا تاوقتیکہ وہ خود قبل موت
کیکو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اسصورت میں البتہ اُس کارکن کو
ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کارکنان امیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اشیاء احیاء ہاں کہ
نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ کالت ایک اختیار استعاراً کو بھی حاصل ہوتا ہے
ایسے ہی اگر کوئی میت جسکی موت موجب زوال حیات دنیوی نہوئی ہو قبل موت کیکو اپنا کارکن اور اپنے
اموال میں اپنا وکیل بن جائے تو وہ کارکن مکمل اور کارکن ہی رہیگا مالک بنجائیگا اور اسوجہ اسکو جائز
نہوگا کہ سرموجی خلاف امر موکل کرے بالجملہ مدار کلیراٹ والقطع نکاح زوال حیات پر ہے عروض
موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سے
یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کار پر درازیان میں باقی وجہ اس بات کی کہ مدار
کار میراث والقطع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح اور ملک مالکیت
خواص وخصائص احیاء بلکہ دوی العقول میں سے ہیں اموات مثل جمادات قابل ملک مالکیت و نکاح نہیں
سوا اگر کسی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقا حیات و عقل اُس کے ملک اور نکاح
بھی باقی رہینگے اور یہ اختلا اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں خارج نہوگا
رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر ہے محل واحد میں زمان واحد میں
کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں سو اسکے جواب کے لئے ناظرین اوراق کو اُس بحث کا انتظار کرنا پڑیگا جس میں اسکی
تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احیاء
اموات میں کیا فرق ہے بالفعل قابل گوش نہادان یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سر
انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی نسبت بقا
حیات علیہم السلام خصوصاً سر انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو مجرد
ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہی کہ جیسے اختلاف
اوضاع شمس و قمر و ارتفاعات مشکلات قمر کو دیکھا کہ ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل نہوگا کہ قمر

نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامۃ اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریت انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو ارباب مقتضی ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریت میں سب انبیاء شریک ہیں یہ بات رسول اللہ صلعم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمدی صلعم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو تصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم ہوا ہو بہر حال یہ استدلال افادہ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اسکایقین ہو جاوے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آند و شہردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھ آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونی سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملازمات کو دریافت کرتے ہیں تو مردمان بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیے بنسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تنہا کافی ہے یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک انہیں سے اثبات حیات میں کافی ہے کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی اور دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر لازم حیات و خواص اتفاقیہ ہیں نہیں اس باب میں منجی حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو تو ملاحظہ فرمائیے کہ فاعل کو فعل بمعنی

ماہر فعل اور مفعول کو اعمی مفعول کو انفعال یعنی ماہ الافعال لازم ہوتا ہے ماہ بالفعل کا نام ہم قوت فعل اور
ماہ الافعال کا نام قوت الفعل رکھتے ہیں غرض یہ دونوں اُن دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں دلچسپی
یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور مفعول کو قوت انفعالی کی بالضرورت ضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات
کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں
قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو زور و طاقت کا ذاتی ہونا ظاہر اور اگر بالعرض ہیں تو بعض کی ایک کوئی اور
بالذات چاہیے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتہً فاعل
و مفعول ہیں ان فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو
لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور مفعول ہونا عرض مفارق ہے مثلاً شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیے
آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بدنسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک یعنی
مشہور جو منطوق نظر عوام ہے بدنسبت احوال عرض مفارق ہے بان ملک یعنی ماہ الملک جس کو قوت
فعلی مالک کہیے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین جو بے نور
شمس کے جو لازم شمس میں سے ہے تحقیق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق
ہوا ہے ایسی ہی ملک یعنی مشہور بدون ملک یعنی ماہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت اور یہ
معلول اور اُسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہوگا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہوگا اسلیئے
ثبوت ملک یعنی مشہور تقدم ملک یعنی ماہ الملک پر لاجرم دلالت کریگا ورنہ وجود معلول بے وجود علت
لازم آئیگا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلیگا بطلان ضمنیوں دل میں تو کلام ہی نہیں رہا مضمون ثانی
عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لیے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کجانب
متعدی ہو اور معلول کیلئے عرض مفارق کا نام ہے باین لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے
کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے باین لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے
ساتھ قائم ہے اُس کے حق میں لازم ذات ہے اور باین لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت
مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اُس کے حق میں عرض مفارق ہے

اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اس سے عام نہیں ہو سکتا یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وجہ نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلا و قہر و غلبہ ضرور ہے سو یہ قوت واستیلا و غلبہ ہی ملک بمعنی بابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہئے چنانچہ بھی واضح ہو چکا اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلا اور فیض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور شرا اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں ہاں باینوجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول قبض ہیں اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں بالجملہ اسوال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض واستیلا و مملوک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور شتری کو قبض القبض بیع کا ممنوع ہونا نقل صاحب ہو تو اسی صاحب مشیر ہے کو قبض القبض بیع کی ممانعت مشاکلت رہا پر بھی مستغرق ہوا اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلا و کفار کو ذیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر واہب کے لئے اختیار رد شے محبوب بتلاقی میں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور شتری کو قبض القبض بیع ممنوع نہ ہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضاء مشاکلت بالکفر وہی ہوتی علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلا کو غضب کہتے موجب ملک کفار اور ذیل ملک اہل اسلام سمجھتے اور ہر واہب کے ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ در صورتیکہ یہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو پھر از الہ ملک کی کوئی صورت تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا اس صورت میں شے محبوب کا استرداد بیشک غضب ہوگا علاوہ برین حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاب فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت بقاء موزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ موزوم بجز استیلا و غلبہ قبض اور کچھ نہیں معلوم ہوتا مگر یہ استیلا و قہر محبوب کو واہب کی جانب سے

میسر آتا ہے وہ بھی اس طرح کہ محبوب کہ کی جانب سے کچھ زور و زنجیر نہیں لگتی تو فقط ایک جواں آدمی قبول و انفعال میں انصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا البتہ ہر ما بالعرض کیلئے بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر بالذات لاریب و اہب ہے صورت میں لاریب محبوب کہ دربارہ استیلا و قبض و تصرف اہب کا وکیل ہو گا تاکہ اس کی طرف انصاف ذاتی اور اس کی طرف انصاف بالعرض صحیح ہو اور جب یہ فرق مسلم ہو گا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہو گا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق ہو گا ہاں باین وجہ کہ ہبہ وعدہ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائیگی اور اس وجہ سے استرداد مکروہ ہو گا۔ خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات تھا جو کمابھی اس کی تحقیق و تفتیح کی طرف متوجہ ہو جائے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر ہوتا اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے تو لازم ہے ایسے ہی قوت استیلا و غلبہ مبتداً تہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین میں حیث ہو کہ حق میں عرض مفارقت ہے بشرط تعلق فیما بین زمین و دھوپ ہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارقت ہے بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ د اموال ہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سو اتنی بات کے سمجھنے کیلئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو ہوں ہماری بات پر بھی ہاتھ نہ نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت بہت کوئی تامل کریگا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہونے میں تامل کریگا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک معنی عرض مفارقت تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ ہی بوجہ بیع و شرا و دیگر اسباب معلومہ ہیں لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلیگا بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعنی ملک معنی عرض مفارقت ذات مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلا کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حجت ہے چنانچہ بدیہی ہی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے علاوہ

ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہو تو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم در نہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا جسکو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہیے ملک بمعنی ثبوت عنہ ہوگی جسپر احکام معلومہ یعنی حالت تصرف الگ حرمت تصرف غیر و غیرہ متفرع ہوں الغرض ملک بمعنی ثبوت عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خاص اخص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہی ہوگا اس کے جو مالک ہے مالک مجازی یعنی ایک ملک استعار پروردگار کی طرف سے محل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی چنانچہ انی جاعل فی الارض خلیفہ میں جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا ہے جو اُس کا کام کر سکے اس لئے خلافت ملکی کے لیے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نکرے رضائے خداوندی رہے جہاں اُسکی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نکرے یعنی اسراف نہ کرے تاکہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک یعنی فرمان واجب الاذعان اعطوا کل ذی حق حقه کی مخالفت سے ذلت نہ اُٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بحر عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لیے علاوہ اُس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لیے ملک خاص اخص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و استیلا حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے دربار ملک کچھ مفید نہوا یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے بالجمہ ملک خاص اخص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے اس صورت میں لزوم ملک نسبت احیاء لزوم نوریہ نسبت جرم آفتاب کے کم ہوگا اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لازمہ خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی مالک لازم ماہیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں

کم فہمون سے باین نظر فرماتا ہے کہ اونکے لئے اور ابھنے کا سامان ہو جائیگا پر باین امید کہ اہل فہم
گور و بر و ذمہ ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے دل ناشاد کی باتیں کچھ پیچہ نقل کرتا ہے
اہل معقول لازم ماہیت کی دوہین بیان کرتے ہیں ایک تو ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہون
دوسرے یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہون پہلی صورت میں تو علاقہ لازم ظاہر ہے دوسری
صورت میں وجہ لزوم یہ کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا
بائیں ہی مذکور کا احتمال نہیں چنچا پر معروض ہو چکا ایسے معلول کے ساتھ علت و وجہ کی اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے
ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہو گا مگر چونکہ ایک علت معلول کا
بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین علت
والمعلول نکلا تو بیچچہ ان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود
سمجھتا ہے پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام
ہو گا اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم میں بالمعنی الاخص ہی ہو گا چنانچہ اجزاء آئندہ میں
انشاء اللہ واضح ہو جائیگا ہر حال صفت ذاتی بمعنی مشارالیه کو اس کے موصوف بالذات کہ حق میں
لازم ماہیت سمجھے ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچانا ضرور ہے ورنہ لزوم
خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں پھر یہ لازم ماہیت اگر منفعل کیجا
متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرط تعدی سے تو عرض مفارق ہو گا اور بعد لحاظ
شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مباہن ہے اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل
کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا ہاں باعتبار وجود کے اس صفت
مفعول کو بھی کہ بیشتر لمحاظ تنقید و اضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت
وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں
دوہوپ کہ حقیقت تو اواسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں
بالعرض ہے اور پھر دوہوپ جو اسکو کہتے ہیں تو باعتبار اتصاف ارض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے

اسکایہ نام نہیں تو یہ دہوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار
وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن
نہیں یعنی بوجہ اختلاف مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر معمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں
موجود ہونا معنی کلیت سے جزئیت تا نکٹ چھٹنا دوسرے کے اختلاف پر موقوف ہے تو مبادی
مختلف ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی کے منفصل
کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے اس حقیقت حاصلہ
کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے۔ پھر مردان حق شناس ایک کے حق میں فقط دوسرے
کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہینگے ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم
کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قیام
میں دخل ہے بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جس کے تحقق میں فقط ماہیت تنہا کافی ہو
کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاف و ارتباط کی حاجت نہ ہو سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور
کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے
خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود
خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے ہاں سبیل ادراک میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ
خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے ورنہ ملزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات
دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض
ہوتی ہے اور زمین پر تختیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل
تختیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں
ہوتے تو قبل تعدی انکے لیے کوئی نام تجویز کیا گیا جیسے دہوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ مستبعداً
قیام فوقیت بالارض اور قیام تختیت بالسماء مرفوع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو
دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی بالجملہ لازم وجود

خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے یہی میراث
 کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ
 کی وساطت و اعانت ظاہر ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں
 صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ
 میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العرض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ
 ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں پر ہر ایک کے لئے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں
 کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف
 بالعرض نہ کون کہہ دینگا کہ وہ رنگ کچھ کچھ کو بواوسطہ رنگ زیر عارض ہوتا ہے کچھ کی صفت ذاتی ہے ورنہ زبردستی
 سرخی نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اُسکو لاحق
 ہو سکتا ہاں اجزاء نیل و کسندہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر بجا ہے گو بنظر تحقیق یہ تین اُنکے
 حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں ہیں وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب اُن کو بھی لازم وجود خارجی
 کہتے ہیں لازم ماہیت نہیں کہتے رہے اوصاف انتزاعیہ اُن میں سے اپنے موصوفات کو اگر
 کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں اقسام لزوم وجود خارجی ہے ہاں لزوم موجودات
 ذہنیہ میں سے ہے علیٰ ہذا الشیاس حرکت قلم و مفتاح جو بواوسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے
 قلم و مفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں ورنہ لاجرم فیما بین حرکت و قلم و
 مفتاح دو دست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں یعنی
 ذات اُن کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا رہا یہ خلجان کہ اگر
 حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات
 چاہیے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علیٰ الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے
 دست و مفتاح و قلم کے لئے واسطہ فی العروض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے
 کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لئے

دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست و قلم و مفتاح کو دائم نہیں اس صورت میں جو اب وہی
 سہی کہ نفس ہے مگر بائیں بندہ اچھا ہی عرض پر داز ہے کہ بالذات وبالعرض شیون جو دیت
 اور اقسام کائنات میں سے ہیں عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے
 ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جو امر وجودی ہے یعنی سکون اس کے
 سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ
 ایک امر عدمی ہے دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے بلکہ دھوپ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم
 نہیں ہوتی معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل و نہار و توار
 نور و ظلمت سے اگر عرض در و ال نور مشہور و نہون تو کسی کو نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان
 نہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے
 وجودی ہونے میں تو اتنا ہی نہیں سکتا ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا بجز وجودی
 ہو اور جب جو مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لازم وجودی ہوگا کیونکہ جو مطلق تو بوسیلہ عدمی
 مقید ہوگا ورنہ تقییداً شے بنفسہ لازم آئیگی اس لئے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہی سے عدم اگر تقید ہوگا
 تو پھر وجود کے لئے وجود ہی مابہ القید ہوگا مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو تصور ہی نہیں رہے
 انصاف الوجود بالعدم اور انصاف الشے بضدہ لازم آئیگا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا۔ اور
 جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں سطوح و خطوط و نقاط جنکے لئے حلول طریانی
 تجویز کیا ہے غور کیجئے تو انتہا جسم اور انتہا سطح اور انتہا خط کا نام ہے یعنی اس سے آگے جسم و
 سطح و خط نہیں بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سوا اس کا اصل فقط
 یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے
 عدم میں جو عدمی کہیئے بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک وجود قلیل اور محصور باحاطۃ عدم ہے مثل وجود مطلق جو
 ایک جو واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں قلت کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود بھی
 بظاہر بذریعہ وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہر ہی سے دیکھئے

تو تقييد الوجود بالوجود ہوتی ہے چرچیت میں تقييد الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ تقييد الوجود بالعدم
 کے معنی ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں ہو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے
 نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقييد الوجود بالمكان المعین
 اور تقييد المكان بالموجود المعین یعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تغیر بالوجودی ہے نہ علی التلازم
 سکون وجودی ہو گا اور چونکہ لکنہ متعددہ ہا جم جمع نہیں ہو سکتی تو اگر وجود کو ایک مکان کو اختصاص کر کے جو
 سے اختصاص حاصل ہو گا تو لاہرم اختصاص اول زائل ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت
 ہو کہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے سوا اسکو بجز عدم اور کاہر سے تعبیر کیجئے مگر ظاہر ہے کہ حرکت
 میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جسے حرکت
 وجودی کہا ہے اس کے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کیئے اگر
 مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق
 نکالے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہو گا یا اختلاف طرف سوان دونوں سے اتنا فرق کہ
 ایک دو حرکتیں تقابل جسکو اختلاف ماہیت لازم ہے مستور نہیں اس لئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف
 ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدمی ہونا ظاہر ہے اور تو ارد
 اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر فصل نہیں اسکی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص
 دیگر ہے سوا میں حرکت و سکون تقابل تضاد کیئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہو گا مجموعہ علمین
 بالفرض اگر مصداق حرکت ہو ہی تو سکون سے زمین فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہو گا
 علاوہ برین حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے تو ارد اختصاصات کے لحاظ حصول اختصاص
 جو تو ارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تقابل الشئ بنفسہ لازم آئے تقابل ہو گا تو بلحاظ زوال
 اختصاص ہی ہو گا سوا میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور
 ہے اور وہ لا یریب عدمی جو انقسام بالعرض و بالذات سے اسکو کیا کام ہاں اختصاص مکان
 یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سوا اسکو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات

الاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے چنانچہ قابل ابعاد و ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بڑے اسکے متصور نہیں ہاں اختصاص کسی مکان خاص کو ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہر اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہر اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ تو آپ اور یہاں ارشاد فرمائیں بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کیسے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ حاصل ہوتی ہو وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا موصوف کے لئے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور ایسی تخصیص مد نظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا نسبت ایک دوسرے کے قییم ہو نا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق ہوگا ورنہ جو اتصاف بالعرض ہوگا مان دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ لزوم کیلئے دوام اور علاقہ موجود و عدم ضروری ضرور ہوگا کہ موصوف بالذات اعلیٰ ماہیت کر لئے جو لازم ماہیت کیلئے ملزوم حقیقی ہے ایک متعل چاہیئے دوسرے وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعلیٰ لازم ماہیت کو پہنچا دین خواہ ایک امر متعدد ایسے ہی امور کو اس ہیچران لئے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کیسے کو فہم ہو تو اسید ہو کہ یہ بھی جہہ ذکر اصطلاح قوم میں ایک واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پھر یہ واسطہ فی الثبوت الزائد و ام ذات متعل اعلیٰ موصوف بالعرض ائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقا ملک نکاح و سلامت جسد نبوی بقا حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ کے طلوع آفتاب پر تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک اعلیٰ قوت استیلا و قہر و قبض مذکور بجائے شمع اور اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم جن میں اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزل زمین و در و دیوار و اشجار مثلاً ہونگے غرض

قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے ہی معلوم ہو کہ فیما بین آفتاب و شعاع
 علاقہ لازم خارجی ہو بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم اصغر بھی جوابی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے اس پر دلالت کرتی ہے
 اور کیونکہ نمودات آفتاب ہو فقط ایک قسم کروئی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ ناقصا
 جسمیت تیار ہو مقتضای کرمیت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو لازماً خارجی چھوٹا لازم ہے
 بھی بڑھ کر جو ماہیت ہو گا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں اس صورت میں ہم کہیں مگر حیات کا مصداق
 حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لاحال سے کیا حال یہ بات سلم چھوٹا ہی ہے کہ نور آفتاب کے
 حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی
 انشاء اللہ تامل نہ ہوگا کہ قوت تملک حیات کیلئے لازم ذات ہے بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ
 کسی اور امر کے ذات ملزم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العوض اگر واسطہ
 فی العوض ہر تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہو تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت
 کی دو قسم ہیں کار گزار و غارتکار واسطہ فی العوض ہوتی ہیں اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہو گا تو واسطہ
 فی العوض پہلے ہو گا پناہیہ ناظرین تحقیق لزوم پر انشاء اللہ مخفی نہ ہوگا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق اگر بھی آگلی
 اس صورت میں کوئی فہم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے
 بالبدہنتان دونوں میں علاقہ لزوم ہوا اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم
 مخصوص کروئی اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو اگر سے ورنہ اور اجسام خاصہ کاجسام کروئی کے
 سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الانفس ہو یا بالمعنی الاعم
 وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط اثر ثالث لازم ہوتا ہے جسکو
 واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزم بے اثر ثالث مذکور لازم پر دلالت
 ہی نہ کرے گی جو یوں کہیے فقط ذات ملزم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزم
 اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاً اور قوت تملک میں
 موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا

لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مغایرتی ہو سکتی ہے
 اثر ثالث کے باندہ ہے جوڑے لازم بنجائی میں لازم تحقیقی وہ لازم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت کی کیفیت
 اور خطر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اور راق کو پہلے معلوم
 ہو چکا ہے کہ ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کذلک لا یصدر الا الواحد والعاقل تکلیفہ الا الشارح
 باقی رہے لزوم وجود خارجی وہ بیشک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے
 حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اسکے حق میں موصوف بالعرض تو لازم موصوف بالذات کو بھی
 وہ لازم ہو اسکا وصف بالعرض ہر اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہو گا بلکہ بد بجا اولی اس صورت میں
 لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہو گا کیونکہ قوت
 تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی ذات
 وجود حیات پر نور کی دلالت ہے جو آفتاب پر کرتا ہے بدراج بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کو کسی اور
 چیز سے وجود قوت تملک تصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو
 اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک جب مساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ بے شک دلالت
 کرتی ہے ایسے ہی ملکیت اموال اور ملکیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکورہ
 دلالت کرتی ہے یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں ملکیت و ملکیت قوت طلقتہ پر اور ملکیت و ملکیت قوت
 یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض
 امور مذکورہ وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے باقی ہی
 نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لزوم حیات کی عدم وضاحت انشراح کو دیکھ کر کوئی یہ نہ کہے
 نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لزوم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت
 کا حامل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کی ہو جاتی ہے اور لزوم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن
 اطلاع لزوم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر ہی اطلاع لزوم پر نہیں سوا اسکا حال پہلے ہی
 معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لزوم ماہیت کی اطلاع کے بعد لزوم ماہیت میں ضروری ہے اور لزوم

میں اگر ہوتی ہو تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت میں تو ذات ملزم فقطیات لزوم ولازم دونوں
ملک کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا
اور یہ بھی جانتے والے جانتے ہونگے کہ نظریات اسید کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں نہیں ہو غرض
یہاں یعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں یعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم
ایسا ظہور ہے کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لازم کو صفت سنیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم میں کہلا
لگتا ہے اور ظہور لازم باوجودیکہ مستب عن الغیر نہیں پھر بھی لازم کو صفت سنیت ہاتھ نہیں آتی الغرض
لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بہ نسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب و نور آفتاب قوی ہے تو امور ثلاثہ
مذکورہ ثبوت حیات پر استدلال کرنا طالع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہو گا ہاں
انتہی بات سلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال ہی ہے اور اس استدلال میں وضع
آئی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور سہررہن ہے کہ وضع تالی منتج وضع مقدم
نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے احوال میں میراث کا ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اسکو تسلیم
نہیں کرتے معہذا عدم توریث انبیاء ہی انکی حیات کو ثابت کر دین میں مصادرہ علی المطلوب کیونکہ شہادت نبی
اصل غرض اثبات حیات صحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث لا نورث تھی پھر جب حدیث مذکور ہے
وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا تیسرے یہ کہ سلامت اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار
حیات پر دلالت نہیں کرتا اگر لحد و لمحہ بلکہ پہر و پھر کیلئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ ہے اور انقطاع
کلی ہو جائے اور بعد از ان پہر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود و کرائے تب بھی بدن میں
کچھ فساد نمایان نہ ہو گا لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہیگا نہ ملک اموال باقی رہیگی بلکہ تعلق ثانی
از قبیل حیات از روی ہو گا غایہ مافی الباب اور وہ سے پہلے حیات حاصل تھی سو ہمیں کیا قیامت
ہے آخر حصول حیات از روی میں بھی تقدم و تاخر سلم الثبوت ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے
اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں نشیون کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ علماء متقدمین
نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو اس کے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے حیات نبوی کا ثمر نہیں

سمجھا ہی دے جو نبی کہ نکوہ نبوی غیر مدلولہ بہا کے نکاح کو سلف ہو دیکر خلف تک سب سے جائز رکھا اگر علت
ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدلولہ بہا کی کیا خصوصیت تھی مدلولہ بہا اور غیر مدلولہ بہا دونوں کا نکاح ایسا
کو حرام ہوتا یہ چار خدشہ جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا جو باقی تین باقی ایک
استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علامہ برین پانچواں ایک معارضہ وجود ہے کہ یہ کہ اول تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال
ہزاروں آدمیوں کے ہوتے دیکھا دوسرے جناب یادی غرامہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے
فرماتے ہیں اناک میت و انہم میتون جسکے متبعی ہیں کہ تم بھی مر چکے ہو اور وہ بھی مر چکے ہیں پھر جب جناب یادی
غرامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دین اور ہزاروں کسان نے آپ کا انتقال ہو چکا ہو تو مزید ترنا
بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مینہ منورہ مین مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا ہے ہاں خدا
خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو حکم تو عدل و انصاف
تسلیم بھی کیا جائے اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اسکے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں
آدمیوں کے دیکھ لیا اور انکے واسطے یہ حکم خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا مثل حیات شہدا
سمجھا جائیگا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اسکی غرض تو اس رد و کذب ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل نہیں
جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا چنانچہ بعض ضامین میں جابہ سپر شہدین یعنی جنس
اصلی اصل تحریر سے ممانعت محض میراث فدک تھی سو وہ بھی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو
اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدا اور حیات ثانی مانع ترتب میراث
نہیں اور علی ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے عرضت پانچ خدشے ابھی باقی ہیں
اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لئے بہ ترتیب ان خدشات کی جوابات معروض ہیں
ملاحظہ فرمائیے گا اول خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال اپنی ہو تو وہ پچھلے اثبات کے طلوع پر استدلال بھی
آتی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر وہ پچھلے مفید یقین طلوع ہونے میں کیسکو
شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اس

استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو خدا تعالیٰ بھی ہتھ اور جب دونوں استدلال میں کل الوجہ ایک ہی ہو کر بلکہ موثر ثلاثہ معلوم سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنی سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع تالی منتج وضع مقدم ہو کہ نہ ہمارے ہمارے ہمین افادہ یقین کا فی ہے سو وہ بفضلہ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہو دوسرے یہ کہ استدلال الہی میں علی جمیع التقادیر وضع تالی کو منتج وضع مقدم نہ کرنا دلیل کمال نہیں ہے لوازم ماہیت کا سادی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوتی جو ثابت ہو چکا پھر وضع تالی منتج وضع مقدم نہ ہو اسکے کیا معنی ورنہ ہم ان یقین جن کے یقین ہوں کیا تمام عالم کو یقین ہر یقینی نہ رہینگے وہ پوچھ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے ہونے کا سوچنا لینا اور معجزات و انبیاء کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات و انجیل وغیرہ کتب شہدہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یہ فونکہما یعرفون ابنا ہم اسکی گواہی سے یقین جن کے یقینی ہونائی ہے یقینی نہ رہینگے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوم کو مشاہدہ عالم حاصل ہوتی یقینی نہ رہیگی علی ہذا القیاس اہل ایمان کا اُن کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا اُن کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسے طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے چوٹے کا جاننا جو بوسیلہ آثار معنی معاملات حاصل ہوتا ہو یہ سب علوم راہگان جانینگے اور یہ احکام لاندہ ولا تخصی جو ان علوم پر متفرع ہو تو تین مترتب ہونے پانینگے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکا ایسا یقین نسبی کہ عیسایا توحید و رسالت وغیرہ کیلئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ناطقی بھی کہے چنانچہ عقائد تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضرب نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لئے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو سکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اسکے کہ موثر ثلاثہ مذکورہ حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت کو یقین سمجھ کر ہو گو باوجود کہ یہ عقائد ضروری ہیں و انہیں اسکا حاصل نہ ہونا

بلکہ اسکا انکار موجب کفر نہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں جب جائیکہ بوسیہ ہوش دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے الغرض استدلال انی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منہج نہیں ہاں یوں کہیے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا سبب یا معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا موثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں ہو سکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یلزم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اسکا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی سو استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا موثر پر استدلال ہے تو اس کے لئے ملزوم یا موثر فقط وہی ایک اسکا مدلول ہے جسے وہ ملزوم اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و موثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و موثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا یعنی ہر نبی خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ساحرون اور کاہنون سے بھی ایسے فعل و وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد وغیرہ خواہی خلاق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہو گئے تھے دوسرے دعوی نبوت کر کے خوارق کا دکھانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کہاوت نہیں ورنہ اول تو ساحرون اور کاہنون کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں ان کے اخدا و البتہ ہوتے ہیں دوسرے ساحر و کاہن بھی دعوی نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز دینی غیبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد نکالیف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کہ کچھ کہلاوے کچھ تو پھر بعد نہیں باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لٹو ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور امور بھی ہیں پر کسی

دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی ہے سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور
 مذکور معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے گھی تیل شہد سرکہ وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں
 ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح
 ازواج کے لئے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریت کیلئے
 قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرام کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اسکے ان تینوں
 باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی
 اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریت اموال مقبوضہ حضرت صلعم میں اگر غور فرمائیے تو ایک
 وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں ہی ہو ہی نہیں سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں شرح
 اس سما کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقا حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو
 کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرض
 قلیل کے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ حکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے
 کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقا بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے
 بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سبب محرم کر جاتی علاوہ برین احترام کی تو کوئی وجہ
 نہیں صورت مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سودہ اگر ہوتی
 تو بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام
 نہ ہو تو ٹھوسے عرصہ میں سب کھاپی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت
 ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہئے اور حرمت کو احترام کہئے
 مبنی یکھے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ
 یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات
 میں نبی آدم اور نبی آدم میں سے زمین اور زمین میں سے ہی انبیاء سے زیادہ محترم و جمادات میں زمین
 سے زیادہ کمتر اور عزت میں سے زیادہ کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف واسطے ہیں حرام ہوں

تو کچھ عجیب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد
 مرگ جسم مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات
 زندہ نہ کہتے مردہ کہتے اُن کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس
 صورت میں اُن کے اجساد کو ذلل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے پھر حرام ہونیکے کوئی وجہ ہے
 الغرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ در صورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات
 کہ وجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے کے کیا معنی اس طرح کی
 حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب حرمت وغیرہ
 محض معنی طبعیت خاصیت وغیر طبعیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی
 العقول میں سے کیسی خاصیت اور طبعیت ہے تو اُس کو بنسبت اُس کے مامور بہ اور اُس صفت کے
 عدم یا اُسکی ضد کو حرام کہدیا ہوگا سو اسکا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے متبع کیوں معلوم
 ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر وہی نقطہ موقع طبعیت و عدم طبعیت ہی میں وارد نہیں ہوتی
 چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبعیت میں وارد نہ ہوتا تو خود ظاہر ہے اگر مخالفت طبعیت
 ہی کا نام حرام تھا تو طبعیت راضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبعیت راضی تو
 اُن کے اجساد میں اور اور و نکلے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یا نار کوئی بردا و سلاما
 خلاف طبعیت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر وہی سے علی العموم طبعیت و غیر طبعیت مراد لینا تو صحیح
 نہیں صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جنکو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ
 واحادیث رسول اللہ علوم و ادراک کہتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں اُنکے لائق اُنکے لیے بھی احکام ہیں
 منجملہ اُن احکام کہ اُنکے اسوہ طبعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا
 کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلعم کا اس شخص کے خطاب میں جسے ہوا پر لعنت کی
 تھی یہ فرمایا کہ لعنت نکر یہ مامور ہے اس پر ولالت کرتا ہے مگر چونکہ ول تو انکا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف
 شرعی پر مخفی نظر عوام کو اُس تک رسائی نہیں دوسرے انہیں تعمیل احکام علی الدوام پابجائی ہے یعنی اپنی

طبل پر قائم ہیں اور یہ شان کلمفین یعنی جن و بشر سے بہت متبع ہے تو یہ انکے علوم اور ادراکات
 و ادراکات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصر و کیلئے حکوم عقل معقول کہتے ہیں
 اور یہ امور جو حیات کو خواص مفارقتین ہی ہیں بزعم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں عا
 انکار معنی حقیقی امر وہی ہو جاتا ہے مگر حق ہی ہے اور اہل حق حکما دیدہ بصیرت کشادہ ہر وہ خواجہ بتی ہیں
 کہ سو اہل و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر جو مکمل جن و بشر انہیں عصیان خلوند
 نہیں اور اس سبب انکا حال یکساں رہتا ہے دوسرے حواس اعضا جو طریق ادراک و خدام ادراک ہیں
 اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں ہیں پھر نہیں جاتے تو انکا ارادہ مخفی
 و مستتر ہے اہل معقول بنکو عقل سے بہرہ کم ہے اسکو طبیعت کہتے ہیں اور اسکی تعریف میں فاعل ہے
 ارادہ کہنے اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل ہے ارادہ ایک مفہوم ہے مصداق بلکہ
 متعین ہے فعل کے لئے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ وہ اسکا فعل نہیں کسی قاصر کا فعل ہے
 بہر حال فعل فاعل ارادے اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے
 دیکھو تو انہیں میں داخل ہے الغرض اہل عقل قاصر بنکو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوی
 العقل کو طبعی اور اسکے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو
 تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں یہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرد ہو اور طول
 زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں نباتات و جمادات
 میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو
 بہت آنا علم و خبر کی خبر بھی دیتے ہیں کہ وہ وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور رسی
 میدان میں یا اسکے قرب جوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے لکڑی یا گڑی ہوئی ہو
 یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اسکے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اونچا بند
 ہوا ہو تو پھر وہ بیل اسپر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے علی ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت
 سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اور ایسی آجائی کہ یہ درخت اگر برابر ہڑتا چلا جائے

اگر کسین رک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مڑ جائیگا شعور ہو تو یہ بات خال علم شعور سے معلوم نہیں ہوتی ایسے وقائع نادرہ کو جو گہرے بیگاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ نہ کیا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رسول علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء کی صحیح وسالم رہی پر ایمان ہو تو اس پر بھی ایمان ہو قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے نہ بات و جمادات کے محکوم و امور ہوئے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت خداوندی نکلتا ہی غایت مانے الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر و نواہی بکثرت ہوں اور نباتات و جمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور عقل احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طلب نہ کہتے ہیں اور کوئی امر و نہی نہ ہو اور بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب و حرمت کے ایسے مواقع یقیناً وجوب و حرمت اعنی دوام نعل یا دوام عدم فعل مراد ہے وجہ ارتقاء کی یہی کہ معنی تحقیقی وجوب و حرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی تحقیقی نہ بن سکیں سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہو گئی تو پھر کیا کلام ہے الغرض حرمت مذکورہ حکم ایمان تحقیقی ہے اور مبنی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ امطرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جتنے ناپاک تو بدرجہ اولے ناپاک تھے بدرجہ اولے حرام ہوتے علیٰ ہذا القیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپاکیان اول حرام ہو تین اس صورت میں ہو نہو سبب حرمت کا احترام ہو گا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد بھی متصور ہے کہ مادہ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح منجملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چرند ان فوقیت نہیں جو فرق عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اس پر شفع ہو باقی بعض شہداء و صلحا اگر اجساد کا

بعد از منہ طویلہ صبح و سالم مشہود ہونا علی ہذا القیاس کنگر و ٹکی بڑی بڑی کا سالم رہنا چنانچہ
 حدیث صحیح اسپر دال میں قطع نظر اسکے کہ اسطرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں
 یہ ضرور نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو انکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض
 اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام
 مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ
 ایسا میدان نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری یا بربراری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ
 ادب جیسے گائے بیل کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت
 جیسے پیران کہنہ سال شکستہ دندان سخت پتھر میں مثل جنون وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء
 بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد یا بدیشہ ایذا زہنور کھا سکے ایسے ہی زمین کے نکھانے کے لئے بھی موانع
 کثیر ہوں ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحا کے
 اجسام کے نکھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگر و ٹکی بڑی کے نکھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی
 بوجہ سختی اسکو نکھا سکتی ہو علاوہ برین انبیاء کے سوا اگر انکے بعض اتباع میں بھی مادہ حیات اور انکے
 اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا
 نقصان ہے ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں
 چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعنی حرمت ازواج اور عدم قود
 اسوال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونگے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے
 کسی وجہ دونوں حکم باقی کی تکلیف شارح کی طرف سے صادر نہ ہوئی بہر حال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر
 نفس سلامت اجسام سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ القطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں
 تو حرمت اجسام سے استدلال کرتے ہیں اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ہر بنا سبب
 جہاں قوتی اگر موجب سلامت جسم ہو تو قطع نظر اسکے کہ جو اسباب سبب میں معروف ہیں جسے کھیل
 شہد سہر کہ اس جگہ بالیقین نہیں تو صحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی

صورت میں نکھانے کی ایسی مثال ہے جیسے کہیوں کی میٹھ ننی کے لذیشہ سے شہد کو نکھایا
یا حافطان سرکاری کے لذیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاذن
نیت نہ دوڑائے مگر غاہ ہے کہ اسکو حصت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی ٹھوڑی
ویر کے لئے مگر کچھ زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی قسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے
کسی جانور کو بیچ کر کچے چیل چپال کر پکا رکھیے اور قبل اسکے کہ کھانے یا مین کیسے اعجاز یا راست سے
وہ پھر زندہ ہو جائے جیسے قبل فرج ہے کہ اُسکے گوشت کو بحالت زندگی فوج کر کھانا حرام تھا
اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں التو کے حلال تھا
پر کھانی کی فرصت ملی ایسے ہی در صورت انقطاع حیات حلت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت
زمین کھانے نہ پایا اور اسوجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائیگا کچھ عجیب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت
نہیں غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس قسم استدلال کرتے ہیں وہ بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سے
لئے نقص ایک ہی سبب ہوا جسکو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پر استدلال قوت اور فائدہ نہیں
ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ اور نور آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور
بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے
بجز حیات اور کوئی سبب نہیں رہا نیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے اگر سلامت اجساد
بطور مذکور کے لئے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب
اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان جیسا یہاں قاضی یقین نہیں وہاں بھی ہوگا اس امکان کو سبب
آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو وہی کہا جاتا ہے یہاں بھی
یہ تردد داخل وہم ہوگا اور صاحب تردد وہی کہلائیگا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور
اختصاص سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسکی وجہ سے اسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محال تسلل
میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعو میں قاضی اور ہر
مطلب کے مخالف نہیں اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ملازمت پر ہی ظہور دلیل اور

مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرا استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ شرط مساوی نہیں ہے ملازمت صحیح ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں نہیں لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام خاص پر واضح ہوں استدلال بھی بنی پر لگا کہ دلیل مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو یہ اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل مدلول میں کتنی ہی وضاحت کیونکہ نہوا استدلال تصوی نہیں سوس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور استدلال جس سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہو اس لیے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسدا اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہو تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسدا معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسدا جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسدا سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جسدا بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توشہ کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اسمیں سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات بنوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام امت کیلئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت جو حیات نوج یا عدت اور کسی چیز متصو نہیں کیونکہ اول تو اسباب سے متبدل ہو کر حرمت علیکم امہاتکم الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو ایسا سبب ہے تو زندگانی نوج یا عدت ہے نیز حفظ و محصنات حالات کرتا ہر باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہے جو جیسا نور بقدر معلوم کیلئے سوا آفتاب کے اور شو کا احتمال کہ چونکہ جیسے نور بقدر معلوم کیلئے آفتاب کوئی سبب ایسا نہ تھا ایسا ہی حرمت عامہ کیلئے سوا زندگانی نوج یا عدت کوئی علت نہیں غرضی علاوہ برین جملہ اہل لکم

ماوراء الذلک اسباب پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کی حرکت کا اور کوئی سبب تصور ہی نہیں
 اس صورت میں حرمت عامہ کیلئے سوا ازندگانی زوج اور عدت کا اور کوئی سبب نہ ہوگا باقی
 رہا اختصا علم تو ریت سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ حدیث الانورث میں وراثت بمعنی
 موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہی نہیں اصل تو
 موجود ہی پر موانع خارجی مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت مہم بمعنی مقتضای نسبت عبودیت
 و عبودیت موجود ہو کر ہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجی مانع ظہور
 اثر ہیں اگرچہ اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا ہو جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب عتاب مترتب نہ ہوگا
 مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہو کہ اس
 حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہی وہاں یوں نہیں کہہ سکتے
 کہ اصل حکم صوم موجود ہو ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں مجسوب ہو جاتا تو ظاہر حال یعنی عیم
 عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا
 ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے الانورث فرمایا ہے لا یثمن احدہن من فرمایا اگر لا یثمن
 فرماتے تو بیشک حکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت بنوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث
 کی جانب کچھ عذر نہیں پروا رکھتے کسی وجہ سے محروم ہیں اور الانورث میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت
 ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور مورثیت کو صحیح ہونے کی بجز حیات اور کوئی
 علت نہیں صاحب مال اگر زندہ ہو گویا مال اس کی ملک میں رہیگا اسکے وارث
 اسکے دین پر ہوں کہ ہوں قاتل ہوں کہ ہوں غرض اس کی جانب صفت مورثیت ہی نہیں
 اور اسکا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسیکے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ مورث
 کی مورثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی عبودیت یعنی وہ بات
 ہونے والا استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی
 مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا ہاں مورثیت و عبودیت انتزاعی جو

بعد تعلق وراثت اور صد و عبادت مورت اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے البتہ وراثت اور عبادت کے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورت و معبود مفعول وراثت اور عبادت یعنی واقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نجات ہے اور وقوع فعل بیشک صد و فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول یعنی بن تفتی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضا صد و فعل صد و فعل سے لاجرم مقدم رہی یہ بات کہ کشفی تعلق وراثت کو نہ چیز سو وہ موت مورت ہے اور وہ بیشک وراثت وراثت اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر لفظ ہر مفہوم کو موت و مورت وراثت مراد نہیں ہوں پر صد کو دیکھئے تو مورت وراثت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتاً اس حدیث کی نفی ہو انبیاء کی نکلتی ہے غرض الانورث میں مصدر مفعول یعنی بنی للمفعول معنی بن وقع علیہ الفعل کی نفی میں مصدر بنی للمفعول معنی بن تفتی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے کیونکہ مصدر بنی للمفعول معنی واقع علیہ الفعل کا عدم مصدر بنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے جیسے اُس کا وجود و تحقق اُس کے وجود و تحقق کی فرع ہے اس صورت میں مقتضا حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم یہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور در باب نفی اہل لوگون کو تردید میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اہل کی نفی لازم نہیں بلکہ اہل کی نفی کرتے جس سے اہل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب بالا ہو جاتا یعنی لایرثنا اولا فرماتا علاوہ برین جملہ ماترکناہ صدقہ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ تورت معنی اقتضا وقوع فعل وراثت ہو چنانچہ عنقریب واضح ہو جائیگا الغرض الانورث فرمانا والا لیرثنا اولا فرماتا غالی نکتہ نہ نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ وہ انشاء اللہ یہی فرق ہے جو معروف ہو اور اس کی صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضا وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورتیں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو بیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پرہ عارض ظاہر بنیوں کی نظر و لئے دستور ہی مثل است اٹکی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ انشاء اللہ واضح ہو جائیگا علاوہ برین ماترکناہ صدقہ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مورت و انبیاء صدقہ سے اسکو مقتضی ہے کہ کوئی مستحق بھی ہو سو وہ سوا ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہو گا پرنکا

منصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق
بشہادت مائرکناہ وہ زمانہ ترک ہر اور ترک اسجگہ بوجہ موت تحقیق ہو اتولا جرم وقت ترک جوت
موت ہوا بنیا زندہ ہونگے اور انکی موت انکی حیات کی سائر ہوگی یعنی یہ موت رافع ودافع حیات
نہوگی چنانچہ انشاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی اسجگہ سے اہل فہم پر روشن ہو گیا کہ
ترکناہ صدقہ اور لانورث میں علاقہ علیت و معلولیت و اصلیت و فرعیت ہر ظاہر میں تو
مائرکناہ صدقہ حکم سابق کے لئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہیے تو زیادہ
النسب بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لانورث جو حکم تقریر گذشتہ نفی موت ہر اصل ہر اور
چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہر ادمہ بوجہ عروض موت ظاہری چلے کشی و پردہ نشینی قبر
رسول اللہ صلعم اموال میں تصرف سے معذورا سئلے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنا مال
کا جمع خرچ بتلا جائیں غرض مضمون لانورث باعث بیان مائرکناہ صدقہ اور مائرکناہ صدقہ اپنے
صحت میں مضمون لانورث کا محتاج اور یہ دونوں جملی ایک دوسرے کے مؤید و صحیح اور ہر ایک
بالاستقلال حیات انبیا پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ
مخصوص ہیں ہر حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ار باب فہم پر پوشیدہ
نہ ہے کہ حیات انبیا اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیا ہے مانع وراثت انبیا نہیں ہو سکتی سو
کیا عجب ہے کہ انبیا اپنے آباء و اجداد کے بشرطیکہ انکے آباء و اجداد انبیا نہ ہوں وراثت ہوئے ہوں
اور یہ جو احادیث صحیحین فقط لفظ لانورث پر اکتفا کیا ہو اور لانورث جیسے زبان نہ اکثر عوام
ہے نہیں بڑا یا تہ اسبوا سئلے نہ بڑا یا ہوا اور اگر بالفرض وہ لفظ لانورث بھی صحیح ہو تو اسکی محض
رعایت لزوم نیامین اخذ و عطا ہونی دنیا میں اولابلا ہی لینا ہی تو دنیا بھی ہے اور دنیا نہیں
تو لینا بھی نہیں اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور مثلاً مذکورہ خواص
حیوۃ میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو انے استدلال حیات پر نادرست ہر اور جب
استدلال صحیح ہو تو اسکی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال انی ہے یا ملی علی ہذا القیاس اسکا کیا

اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی سے وضع مقدم پر استدلال ہے یہ کیونکر درست ہوگا اب تسیل فہم اور
تفصیل وحشت ناظرین کے لئے خلاصہ جواب خدشہ اول مردض ہر وہ یہ ہے کہ بوجہ اپنی ہوتے
استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال اپنی میں وضع تالی منتج وضع مقدم
نہیں پھر کیونکر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ
احتمال عموم تالی ہے سو یہاں بالبداہتہ معلوم ہے کہ سوائے حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی
سبب ہی نہیں ہو نہ حیات ہی ہوگی اس صورت میں تالی کو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص
امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہین یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے
حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے یہاں عمومی نہیں کچھ اندیشہ ہوا کہ لازم یوں ہے کہ خدشہ تالی کا جواب
بھی رقم کیجئے ناظرین اور اوراق منتظر ہوں گے جناب من عدم تو ریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم
اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پُرانا عقیدہ جبریت اقتدار
مقابلہ تھا تحقیق ہو جائے شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہ ہائیک تین پانچ کرینگے ایک
دلیل اگر بطور مناظرہ نا تمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیل ہیں کچھ پہلو سن چکے ہو کچھ لگے
افشا نامہ سنو گے بائیسیمہ دلیل کی ضرورت ہے تو سینے تو ریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا
مسلم ہے نزاع دو قسم کے ہو تو میں ایک نزاع محقول دوسرا وہ جسکو حدیث کا دھینگا کہتے ہیں سو کسی
چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہو تو اس سے کسی شی پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا
ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہی مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہی کہ دلیل
دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال روایات اور اتصال سند
ہوتا ہی اگر راوی اچھے سچے حافظ ضابط فہم ہوں اور سند متصل ہو تو بالفاق فریقین وہ روایت
واجب القبول ہوگی اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ماتر کناہ صدقہ بہم صفت موصوف
پھر انکار کے کیا معنی اگر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک بڑی ہیں تو انکی بُرائی کی کیا دلیل
اگر سائی بھی مذکور میراث میں نہیں ہوتا تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر نصب خلافت ہے

تو اسکا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل ازالۃ الخفا و تحفۃ الثنا عشریہ وغیرہ معلوم ہوگا۔ کچھ تو رسالہ ہدیتہ الشیعہ کو بھی واضح ہو جائیگا یہاں اس رد و کد کی گنجائش نہیں پر اس قدر معروض
ہو کہ غصب کے لڑ و با تین ضروری ہیں ایک مخصوب منہ دوسرے مقرر خاص صوبہ سویدہ دونوں فقہ و اول
کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابو بکرؓ سے اہل حل و عقد نے بلکہ سوا انکے اور وں نے بھی کسی
سے بیعت کی ہی تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل اختلاف
ابو بکر صدیقؓ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب اختلاف اُن پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے
بھی تو کس بھر و سہ پر زور و زبرد کچھ تھا باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا
دیوانوں کا کام ہے مگر چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد و نہیں لازم یوں ہے کہ قصہ
میں نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے انکو تو ابو بکر صدیقؓ رضی اللہ عنہ فاروقؓ سے بلکہ سب زیادہ
انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور اسپر بھی خاک ڈالنے
اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعیم شیعہ مخالفت قرآن ہے سوا اسکا حال رسالہ ہدیتہ الشیعہ میں بخوبی
واضح ہو گیا اس رسالہ کے دیکھنے والے پر انشاء اللہ پوشیدہ نہ رہیگا کہ اس روایت اور آیات قرآنی
میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم سوئید یکدیکر ہیں اور کلام اللہ کے خلاف
ہی ہے مگر بزعیم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مفسر ہے کلام اللہ جواب اللہ میں موجود ہے وہ تو انکار دیکھا
کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے ہاں کافی کلیسی کے مخالف ہو تو مضائقہ نہا سو ناظرین
اور اوراق ہدیتہ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی کلیسی سے دربارہ عدم تو یہ ہے
انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جائز فیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت تو کلم
فی لولادکم اور آیت وہب لی من لدنک لیا یرثنی اور آیت وورث سلیمان داؤد سے میراث انبیاء
ہوتی ہے و دافیر کی آیتوں سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے یہی آیت اول وہ رسول اللہ صلی
اور آیتوں کو دو لوگوں عام ہے اسلیئے آپ بھی اس حکم میں داخل ہونگے پھر عموم لا ورث کہاں پر
سودا خیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ نحن نرث الارض و من علیہا من قبلنا

ثبوت ہو سکے اور یوسیکم اللہ سے ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم کی موت اول تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یوسیکم اللہ اور حدیث لا نورث میں کیا تخالف رہا اور اسپر بھی قناعت کیجئے عدم توریت کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے ہم سو تلامذہ میں سے فقط ان دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں انہیں سے ہر ایک حیات پر دلالت کر نہیں کافی دانی ہے جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے پھر جب ایک نور آفتاب لیل آفتاب بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ انہیں سے ہر ایک سے ثابت ہو گئی تو عدم توریت کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہو گا کہ روایت کا ثبوت اور اُسکی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اسکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اُسکے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے اول تو یہ بات قابل الگلا نہیں ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبان کافی ہے اسلئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوگی اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے مصدق لما بین یدہ سوا میں یدہ توریت و انجیل وغیرہ آیات نازلہ سابقہ میں بہر حال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق کیذکر ٹھہرا دہر آیات تشابہات کے بعضہ اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت مشابہ اور مطابق ہے چونکہ ایک میں مضمون ہے دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اسکا مصدق ہے غرض مصدق لما بین یدہ ہونا دوبارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعہ جو حکم لمر یقیس علی نفسہ حضرت صدیق اکبرؓ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبرؓ فرمائی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات شعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی ہاں جھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو کہ اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہو کر تین اور ضعیف روایتیں سچی ہو ہی نہ تھیں تو روایات معتبر

امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش ترود بھی تھی ضعات
 میں ترود کی مطہر ہو جاتے جو بضعیف سنتے اُسکے نقیض کو یقینی سمجھا کرتے بالینہم اگر ایسا ہوتا
 تو روایت لا نورث اور آیات شعرہ بقائیکل طور روایت تتضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی
 کیوں ہوتی علاوہ برین خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے واذا جازم امر من الاسن او الخوف اذا خواب و
 لورودہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلہ الذین یستنبطونہ منہم الخ یہ استنباط خود اس بات پر دلالت
 کرتا ہے کہ سوار قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بیواسطہ کسی امر کے یا بواسطہ
 اخبار صحیحہ کے اُسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جا کم فاسق بنبا فہتینو اسی بات پر دلالت
 کرتی ہے کیونکہ تین بھی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر ہی بھی
 واضح نہیں ہوتا مروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی
 کی کیفیت باوجود اس تو اتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اُسکو
 صادق ہی سمجھنا چاہیے اگرچہ اُسکے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھتے ہیں یا
 ہو تو ایسی سمجھ پہنچ پڑیں مگر تاہم تمام حجت کے لیے ایک مثال معروض ہے کہ اگر دوسرے
 کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسری باتیں کریں تو ہر ایک کی
 شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے حضرت سید الطاف
 جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اُس نے عرض کیا
 کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپ نے اُس سے تو کچھ نہ فرمایا پر ہوائی اُس حدیث کی جس میں ہے
 یا لاکھ بار کلمہ کہ تو اب پر وعدہ خفرت ہے اسقدر کلمہ جو آپکا پڑا ہوا تھا اُسکی والدہ کی روح کو
 بخشا ہر چند ابھی اُس سے کچھ اسکا ذکر نہیں کیا تھا جو اُسکو مسرور پایا اُس حزن سابق کے بعد اس
 خوشی کی علت پوچھی تو اُس نے کہا کہ میں اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں اس پر آپ فرمایا کہ
 اس حرج ان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اُسکی مکاشفہ
 سے معلوم ہوئی صحیح حدیث معلوم باعتبار سند و تحقیق ہی پر بطریق مذکور اُسکی صحت منکشف ہوئی

اسی طرح حدیث لا نورث کو اگر صحیح سمجھ لیجے تو کیا نقصان ہوگا شفعہ میں تو جہاں خطا بھی تھا یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہر چند اسکا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دیجاتا ہو مگر تاہم یوں سمجھ کر سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سراہہ پرانا تو معلوم اسنام سے اُنکے حق میں الٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہو سیکے اُنکی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرے کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ اُن دونوں کی بات کے موافق ہو تو جیسے اُن دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہو اُس تیسرے کی خبر اُن دو کی خبر کی موید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور لغت نکاح از واجہ سہرات تو حدیث لا نورث کی مصدق اور یہ حدیث اُن دونوں کے ماخذ کی موید ہوگی غرض ذکر حدیث لا نورث جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہو مخالف و منکر کے لکھ بھی دجہ تاہم مذکور کس قدر جانگزاہی علاوہ برین یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ ہی اور ایسی قیامتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض پھر بایں ہمہ دوبارہ اثبات حیات مویا نہیں ہو ایک تو وہ روایت ہو جسکا حاصل یہ ہو کہ جس میرے مرئیے بعد میری زیارت کی تو گویا اُسے جیتے جی میری زیارت کی اہل فہم پر روشن ہو گا کہ غرض اس کلام کو تسکین خاطر خیرین شتاقان دیدار سرور دین ہو جو کلمہ فیبی ہو اکی زیارت ہو محروم رہی موانع خارجی کے باعث اُنے پہلے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے تسکین جی بھی تصور ہو کہ آپ زندہ ہوں مجھان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہو اُنکو ہونے نہ کیا ہاشمی عبداللہ ابن ام مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیدار یوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار محروم رہے دوسری وہ روایت جسکا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اُسے مجھ پر جفا کی تیسرہ روایتیں جسے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہو تاہم جو تھے وہ رتوات جسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور یہ قریب معلوم آسمانوں میں اُن سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہو ان روایات

میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چند ان قوی نہونا مضرب نہیں چند ضعیف باہم ملکر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں جیسے بہت سے احاد ملکر متواتر جاتے ہیں یہاں تو نقطہ ضعف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو صحیح بھی ہیں رہی آیتیں سوا ایک تو انہیں سے یہ آیت ہو لو انہم اذ ظلموا انفسہم جاؤک فاستغفروا اللہ واستغفر لہم الرسول لوجہ والہ اللہ تو اباجہا کیونکہ اس میں کیسی تخصیص نہیں آئی ہے معصروں یا بعد کے استی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکہ ہو چکا وجود با جو توبہ میں تمام است کیلئے یکساں رحمت ہے کہ پہلے ایتوں کا اپنی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرنا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ فیضیلت مخصوص تھی تو آیت البنی اولی بالمؤمنین من الفسہم وازواجہا ہاتھ کے دو لو جو جدی جدی اپنی حیات پر ایسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لا ریب دخل زمرہ مگر ہاں ہو چکا اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی لکھ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات و اہسات کو مقدم سمجھتے ہیں وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی شہادت حدیث مذکور گراہ ہوں گے وہ نمائین تو وہ جانیں پر مومنان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعوی معلوم لائے ہوگا مگر چونکہ ملافت خدشہ چہاں بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہو تو خدشہ چہاں ہی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کرونگا اس لئے تقریر خدشہ چہاں اول عروض ہو وہ یہ کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہن جمعین کو آپ کے حیات پر متفق نہیں سمجھا بلکہ انہا اہل المؤمنین ہونیکا تہہ قرار دیا ہے وہی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ ہا کے نکاح کو سلف کی خلاف نمک سب نے جائز رکھا اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ ہا کی کیا تخصیص تھی مدخولہ ہا اور غیر مدخولہ ہا دونوں کا نکاح ایتوں کو حرام ہوتا الغرض خیال صاحب رسالہ دوبارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحاحی بضی اللہ علیہم جمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ بعد ان عرض ہو جائے کہ ہمارا اندر بھی

لیگیا ہو حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع
 نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے امہات ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا اپنی
 حیات پر متفرع ہے بلکہ سب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہوں اگر غور کیجئے تو متفرع
 اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ
 والتسلیمات ہے، کاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعوی
 مذکور نکاحاتی مگر این خیال کہ اتنا راہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے اور
 ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل
 فہم اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور ونکو چوڑ کر عنان غریبت بنام خدا
 اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا اور
 کچھ ازواج مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل
 زوال اور ممکن الانفکال نہیں سوا اگر تقدیر میں نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے امہات
 ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خالک یا مستفیدین و متناخرین ان کے امہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع
 دیکھتا ہے غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائیگی
 تفصیل اس اجمال کی یہ ہو کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہوئے کہ ازواج مطہرات
 کا امہات المؤمنین المؤمنات ہونا انکا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا
 یکمال انکو میسر آیا ہو تو بدولت شرف ازواج حبیبی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہو مصونین
 لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے سو ابوت جسمانی یعنی آپ کے لفظ سے
 متونین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع متونین بالبداہتہ باطل ہے ہونا ابوت روحانی ہو یعنی ارواح
 متونین آپ کی روح پر فتوح سے پیدا ہوئے ہوں مگر اہل فہم جانتے ہوئے کہ ابوت حقیقی اور امور حقیقی کی حقیقت
 اہل حقیقت کو نزدیک فقط اتنی ہو کہ والد واسطہ وجود دلدادہ ہو تا ہی پر یا بنطور کہ وجود دلدادہ میں سے
 نکلتا ہے غرض ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے فقط توسط محض نہیں باقی

ہر کیفیت وساطت اسکو ابوت ونبوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور والد
کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں
یکساں مشترک ہیں اور ہر پردوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو یہی کوم اور سوا ان کے اور
جانوروں کی کیفیت وساطت سے نرالی ہی ہے مگر انتساب والدین کے پھر فرق نظر نہیں آتا غرض
حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سنکر سمجھ گئے ہونگے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت
وجود بطور مذکور ہی ہے کیفیت توسط کو انہیں کچھ دخل نہیں ہی وجہ یہ کہ تمام اصول کو کہتے ہی
اوپر کیوں نہوں آبار و امہات کہتے ہیں غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں ان کو
کے ساتھ ایک نوع کا اشتقاق وجود بھی چاہیئے مگر توسط مع الاشتقاق سوا واسطہ فی العروض کے
اور کسی واسطہ میں نظر نہیں آتا کیونکہ سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہی تو واسطہ
فی الثبوت ہر اسکی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اسکی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے چنانچہ انشاء اللہ
عنقریب واضح ہو جائیگا وہ تو میں وجہ موصول اور من وجہ معد ہوتی ہے مثلاً حرکت دست حرکت
قلم اور حرکت سیاہی کے لئے معد اور نفس سیاہی کے حق میں موصول الی القراطس ہر اور دوسری
قسم موصول محض ہوتی ہے جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط موصول ہر اور یہی حقیقت تحریر کے
مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے مشتق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی
یہ چیزیں نہیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے سوا انکی نسبت تو انتساب اشتقاق
معلوم ہاں سیاہی سے حروف الثبوت مشتق ہوتے ہیں سو دوبارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص
کی سیاہی ہے کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ
توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام و سائل پر موقوف ہر اور نیز اور بعضی غرضیں اس سے متعلق
ہیں اسلئے اول و سائل کو اب میں کچھ غرض و معروض ہر واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں ایک واسطہ
فی الثبوت و دوسرا واسطہ فی العروض واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جسکے عروض کیلئے عروض
کو واسطہ کی ضرورت ہے بلکہ خاص ہی حصہ جو معروض کو عارض ہر اولاً بالذات تو واسطہ کہلے ہوتا ہے

اور ثانیاً بالعرض ذو واسطہ اعمیٰ عروض کیلئے بظہر ظاہر عروض موصوف بالصفة معلوم ہوتا ہے
 پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت اتنی اور اسکی
 ماہیت ہوتی ہے اس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا جو یوں کہا جاوے کہ واسطہ سے منفک ہو کر عروض کے
 ساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا اب ذو واسطہ اعمیٰ عروض
 کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ
 وہی موصوف رہتا ہے ہاں جس ظاہر اور نقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالعرض جو وقت
 متعدی اور دم الافعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو
 لازم ہے کہ صفت متعدی مفعول کے ساتھ مقترن ہو یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ عروض موصوف
 تحقیقی ہے غرض وہ صفت جسکے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے ہر چند واسطہ کی حق میں لازم
 ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نفاذ لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لئے فاعل اور عروض
 مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے اگر در دیوار یا اشجار و زمین کبسا
 پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا
 ہے اور کیونکہ وہی ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیونکہ ہو جائے جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی
 الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال
 فرمائیے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے پھر موافق
 تقریر سابق اسکو واسطہ فی العروض کیونکہ کہئے سو اسکا جواب یہ ہے کہ وقتی در بارہ نور ارض آفتاب
 واسطہ فی العروض تحقیقی نہیں اور کیونکہ لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے باین وجہ کہ ہر ما
 بالعرض کیلئے کوئی کنوئی بالذات چاہیے وہ خود اوروں کا دست نگر اور دربارہ حصول صفت
 لازمہ اور نہ کا محتاج ہوتا ہے واسطہ فی العروض تحقیقی وہی ہوتا ہے جو در بارہ صفت متوسطہ فیہا کسی
 کا محتاج نہ ہو مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مندرج فی جسم شمس کو جسکو خالق تحقیقی نے
 جسم آفتاب کو ساتھ لازم کر دیا ہے واسطہ فی العروض تحقیقی کہئے تو زیبا ہے واقعی وہ شعاعیں جو

زمین تک پہنچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں جسم آفتاب کو اُس سے کچھ سروکار نہیں ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اس کو گول کر کے شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العوض حقیقی ہو گا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ متبعہ نہیں خاص کر اُن لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھتے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی بھت ایسی نہیں جس کا انکار ہو سکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رد و کد کچھ مگر اس قدر کہدینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اس کے لوازمات ہیں یہی ہو گئے پھر نور کو باہمی معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہو گا بہر حال واسطہ فی العوض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ عروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العوض مجازی کہیے حقیقی نہ کہیے جیسے آئینہ نقلی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجے کہ ایک نیچ کا مقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسی حال رہے تو اس صورت میں لاہرم جیسے وہ آئینہ آفتاب ہے نور کو ایگا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اُس نور میں سے کچھ نہ لے گا سو نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العوض ہے اور غور سے دیکھیے تو واسطہ فی الثبوت ہے چنانچہ بعد استماع نتیجہ حقیقہ واسطہ فی الثبوت انشاء التقدیر بات ثبوت کو پہنچ جائیگی غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العوض مجازی ہی ہو گا فی العوض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے اگر نور کو اُس کے ساتھ قائم کہو اور آفتاب کو نور مجسم کہیے اور یہ بھی نہ ہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لئے واسطہ فی العوض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اُس کے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تنویر اور نورانیت اُس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اُس کا کوئی انکار بھی نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے چنانچہ ظاہر ہے جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العوض کے حق میں صفت متوسط فیہا

لازم مابیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کی حق میں بالذات معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے معروض معقول تو یہ بات آپ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ محکوم علیٰ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ و معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیٰ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہوا و نسبت حکمیت حقیقیہ اگر ہوتی ہے تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کیسے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کیسے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا عجیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیون ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجود یہ تمام ہا پہلے عرضی ہوگی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کس قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اُسکے اور کیسے اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو باین معنی کہتے ہیں کہ صفت منوٰسطنہ فیہا خالق سے اول وہی لیتا ہے اور سوا اُسکے اور وں کو اُسکے واسطے سے پہنچتی ہے باسنہما ایک وصف اعنی ایک حصہ اسکا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خالق کے لئے واسطہ عروض وجود ہی یا اُسکا جو مضبوط ہے جو بظاہر اُسکے اور خالق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیون نہو ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خالق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھئے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اُسکے وجود اور کمالات وجود باوجود دیکھ عارض اور مستعار اور عطا کردہ پروردگار میں اُنسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں کیسے کا حاشہ وقت اور اک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اُسکے نہیں یوں بعد میں عقل راز آشنا کہا کرے سوا اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی

ہو وے تو بعد خداوند و الجلال اسکے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اللہ دربارہ احسان
اس علم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے
مالک الملک ہونیکے وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اسکی ذات کے ساتھ قائم ہیں
انکی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع میں جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت
میں جبکہ واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہو گا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک
ہو گا رہا واسطہ فی الثبوت اسکی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ
عارضہ معرض میں مثل واسطہ فی العروض معرض کا شریک نہوا اگر معرض کا شریک ہو گا تو پھر
واسطہ فی الثبوت نہوا گا واسطہ فی العروض ہو گا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط
فیہ اسطہ اور ذہ واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے متحقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ
میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تنہا انکے متحقق میں کافی ہوتی ہر حال
وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی
صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خود کے نیسے
معلوم ہو گا لیکن محض نہوا گا کہ کسی کلی کے حصہ واحد میں شریک نہوا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ
واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتوح وقلم وغیرہ کیلئے
واسطہ ہے دوسرے کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ نہوا پر اس وصف سے اور اس کلی سے
واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہوا یعنی اسکا کوئی حصہ نہوا عارض نہوا جیسے رنگ ریزہ کیلئے واسطہ ہوا
رنگ کسبہ دینیل ہے پر خود موصوف رنگ کسبہ دینیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے حصہ
کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوف نہوا در واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم
واسطہ نہوا یعنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف نہوا ذہ واسطہ کے موصوف ہونے
میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار میں اپنی ہاتھ کی لکڑی کو چکر
دیتا جا رہا تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کی لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے ہر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار

لازم ہے لکڑی کے چکرتین کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہیے تو بجا ہے جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول اعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اسکی درکار ہے تو سنیے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات اعنی واسطہ فی العروض کی جانتے موصوف بالعرض اعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے یہ بھی معلوم ہو گا کہ در صورت تباہن لکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض باوجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور معروض کے ایسے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجدد دار وہ ضرور ہے محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے ہر غرض تحریک بے حرکت تصور نہیں بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کیلئے اوسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اسکی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے بہر حال رنگ ریز خود بھی حرکت کرتا ہے مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اسکی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر متحرک مقصود بے محرک حامل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسبواسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالین معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن وزمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور تجددات

اور قار الذات اور غیر قار الذات میں مابہ الامتیانہ فقط یہی ہے کہ متجددات میں ہر آن میں فرد
جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتاً بین وہی حصہ اول برابر مستمر چلا آتا ہے علیٰ ہذا القیاس جسموں کو
آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے متجدد اعنی محدود
ہونیکے لئے اور اس کے تشخص اور تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی سافت کی بھی
ضرورت ہے سو اجسام میں سافت یہی چیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بلے
تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور مشخص ہوگی اور پوجہ تباہ
امکنہ حصص حرکات خود متباہن ہونگے اس صورت میں ایسا واسطہ جو ان قسم مقصود بھی ہو
عین حصہ عارض بھی ہو سو حرکت کے متصور نہیں اس صورت میں سوال اللہ صلعم کی وساطت
جو پوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے قطع نظر اسکے کہ اشتقاق مذکور الصدور مفقود ہے اس قسم
میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باوجود نہ ان قسم حرکات ہے نہ ارواح
منوین ان قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود ان قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی
حرکت سے دوسری حرکت اگر منطبق نہیں تو ایک قسم کا قلعہ تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے
ہیں یہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اسکا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اسکی ضرورت ہوتی
ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لئے ضرور ہے جیسے رنگ برنگ
کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں یعنی نہ خواہ مخواہ وصول اُسپر
موقوف ہے کیونکہ یہی وصول بے موصول بھی ہوتا ہے اور نہ بنفس تحقیق عارض کیلئے اسکی
ضرورت ہے کیونکہ دربارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم
ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تنہا
کافی ہوتی ہے کیسکی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصول
اور مفی ہوتی ہے سو اسکے اُسکو کو دخل نہیں نہ وجود عارض اُس سے متولد ہونہ وجود معروض خود
خواہ موصول ہو پھر اسکی طرف تولد کا انتساب قرین عقل گر نہیں ہاں ایصال وصول حرکت واسطہ

فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہئے تو گوشتقاق نہیں تو لہذا کہنا گونہ بجا ہے
 پر یہاں اس سے کیا کاچلتا ہے؟ ان ارواح منینہ انقسم ایصال و مصداق وصول حرکت ہوتیں تو
 کیا مضائقہ تھا جناب رسول الصلعم کو بشہادت وازواجہ امہاتہم والد ارواح قرار دیکھتے ہیں
 عرض مسالحت بنوی وساطت ثبوتی تو نہیں کوئی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہونہو وساطت
 عودضی ہوگی رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اسکا انکا
 کیسے کون نہیں جانتا اور پہلے ہی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض اور معروض سے لازم ماہیت
 واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جسکے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد
 کس کا نام ہے کیونکہ اشتقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے ہاں کوئی تحتی الاستی اسمین تکرار کر کے
 کہ معروض عرض کا کام ہے ارواح جو ہرین جو ہرین عودض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد
 کہئے دوسرے مضمون تو سطر ارباب کو مقتضی ہے کہ ایک سطر ہو جسکو واسطہ کہئے اور دوطرفین سو
 یہاں دونوں مسلم رسول الصلعم جسکو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح منینہ جسکو عارض کہئے
 جیسے مقتضای ثبوت لازمہ ثبوت بنوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح
 کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول الصلعم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں پھر تو سطر کے
 کیا معنی اسلئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب و تمام علل اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیونکہ نہوں بنظر غا
 ویکہیے تو وساطت ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کیلئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے علل اسباب
 کی راہ سے اسکی کافض سبکو پہنچتا ہے معلول اور لازم ماہیت کا وجود بنظر غائر دیکھئے تو علت اور ملزومہ
 ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود
 عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضای مفہوم توسط جدی جدی نکال لیجئے
 مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمنہ بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جو ہر
 نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب سے تحقیق میں اسکا محتاج اگر
 عرض ہوگا تو پھر جو ہر کون ہوگا ہاں بالعرض کا اطلاق جو ہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی جیسا تھا

پر کون نہیں جانتا کہ فصول جو اگر جو امر ہیں تو بالعرض ہیں علاوہ برین کوئی جنس لے اقرار
فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور شخصات کو صدق لازم ہی اس صورت میں جو ہر
بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہی اس صورت میں حمل جو ہر
عے الشخصیات حمل عرضی ہی ہوگا جسکی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے رہا حدیثہ توسط اسکا
جواب یہ کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق
مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق واقع نیا یا لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہی
اگر معروض کو عارض ہوتا ہی تو یا بمعنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور
معروض کے وسط میں واقع ہی کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہی تو لازم یہاں
اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعمی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ متعین یا
ہوگا عرض تحقق نہ ہوگا عرض اقراران واسطہ فی العروض عروض ہی بالذات مقدم ہی کیونکہ
لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں انکا اطلاق اگر صحیح ہے
تو اس ہیچیدان کا اطلاق بھی صحیح ہی اور اگر تحقق عروض اور تمام امور ثلاثہ بطور مذکور بات تک
بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور نتیجے پر نظر ظاہر ہیں کہ بالایطاق کہئے لازم خود مستلزم عروض
ہے پر انصاف شرط ہے مجبوند کیونکہ سیرمی بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً بالذات
اگر ضرورت ہی تو کل تین چیز کی ضرورت ہی فاعل اعمی واسطہ فی العروض اور وقوع اعمی فعل اور
محل وقوع اعمی متفعل سوال کے جو کچھ ہی اگر ضروریات میں سے ہی تو انہیں کے متممات میں سے ہی
حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے ہی وقوع اور محل وقوع اگر انکی ضرورت نہ تو یوں
کہو عالم قدیم ہی رہا حادث کہنے کی کیا ضرورت ہی کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر شہیر اور
فاعل کے ساتھ قیام فعل یعنی بالفعول ضروری اس لئے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے
ہوتا ہی چنانچہ مکرر سے روشن ہو چکا ہی تو پھر محض قدم اور کیا احتمال ہی بہر حال وقوع اور محل وقوع
کی حادث کو بالضرورت ہی علاوہ برین جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا

تعیین اور شکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے
 شمع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہی تو یہ تثلیث و تریج وغیرہ جو صحن خانون کی ہوں
 میں نظر آتی ہے صحن خانون کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بڑا
 خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات خود درک محسوس ہوتا ہی اور غور سے دیکھے تو کہیں بھی
 محسوس نہیں ہوتا احساس ہوتا ہی تو غوار ضعیف کا ہوتا ہی اگر جسم کا محل وقوع جو مکان ہے
 اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سودا و بیاض کا محل وقوع ہے
 اور جسکی نسبت وہم غلط کار بست زیادہ احساس کا مدعی ہے سو اس کے لئے کسکے عوارض کو مثل
 سودا و بیاض و شکل و صورت و نرمی و سختی و خشکی و ترری و گرمی و سردی اور اک کر لیا اور کیا
 محسوس ہوتا ہی غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جسکو کہی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے
 اور کہیں مفعول اور کہیں منفعل کہا ہی سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معرض ہوتا ہی اور جو اس پر واقع ہوتا ہے
 وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہی اس صورت میں ہر حادث کیلئے ایک معرض ہو گا ایک اسطیٰ فی العود
 ہو گا اس میں کوئی ہو جو ہر عارض روح ہو یا جسم ان یہ پینین مخلوق نہ تو میں قدیم نہ تو میں فی
 تقریر الٰہی میرے منہ پر ماری تھی مگر اہل اسلام کا یہ قدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور
 کوئی جو چاہے سو کے گوشت خردندان سگ اس تقریر کے بعد کوئی بہت سی بہت چہرے بارو
 ہو تو بایہ وجہ ہو کہ جو ہر اور جو اقسام جو ہر میں مثل ارواح و اجسام عروض سے مستغنی ہیں اور انکو بھی
 عروض کی ضرورت ہوتی تو پھر جو ہر ہی کیا ہو عرض کہو جو ہر کہو پر حقیقت شناسان معانی سنج
 ہانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلو نکا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدی اصطلاح ہے
 انکا ارشاد تو یہی اس بات پر ہے کہ جسکو وہ جو ہر کہتے ہیں اُسکو اپنے تحقق میں فقط ایک محل
 وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے
 ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے بخلاف عرض کے کہ اُسکو اپنے
 تحقق میں ایک تو جو ہر کی ضرورت ہے جو اُسکا محل وقوع ہوتا ہے اور اُسکے ساتھ جو

ارتباط ہوتا ہے اسکو عرض سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کیونکہ سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے ہاں اسکی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کہیے بجا ہے یوں کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھیے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغنا ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہونا علیٰ اعتبار احتیاج عرض کو عرض باعث احتیاج کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ جوہر بھی عرض ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جوہریت و عرضیت میں مثل احتیاج و استغنا برابر ہم تقابل ہے تقابل تضاد کہو یا تقابل عدم و ملکہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیت کے دو منسوب الیہ یاد و منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغنا اور احتیاج پر مدار جوہریت و عرضیت ہوگا امکان وغیرہ مفہومات مقرر نہ کو اُس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنا تام بجز واجب جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ برین ذاتیات جو اہم کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران و ترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت مقصود نہیں باینہم پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی منفعت سے سریر اگر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں جو حقیقت سہی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے بجز اسکے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اسکو محل وقوع کی حاجت نہیں مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مفکر مغنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغنا کہ متب جوہر کہلاتا ہے وہ نہ حقیقت اس کے

ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سو محل وقوع کے دربارہ قیام خدا کی طرف احتیاج کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں اسنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں سو اگر عرض معنی بالعرض نہیں تو مقابل جو ہر تو پھر بھی رہیں سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تحقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے ہاں ظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اہل مطلب کی طرف منہ موڑیے جناب من ارواح جب حادث ٹھہرتے تو ان کے لیے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گواہی اسکی حقیقت سیم واقف نہیں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لیے کوئی طرف تحقق ہے غایت مافی الالباب جیسے اجسام کا طرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا طرف تحقق زمان ارواح کا طرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سو اسکی حقیقت کو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت البنی اولی بالمؤمنین من الفسہم وارواجہ اہماتہم میں اہماتہم کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض ہلی اور مقصود اہم جن والنس کی پیدائش سے عبادت ہی چنانچہ آیت وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارہ عبادت مؤمنین کے لیے مقتدر الکرہین تو رسول اللہ صلعم ہیں اطمینان نہ تو دشا بد عدل موجود ہیں ایک تو آیت قل انکم تمجہون اللہ فاتبعونی یحییکم اللہ ویغفرکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجو اللہ والیوم الآخر و ذکر اللہ کثیرا اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق اعنی اس بات کی تکلیف جسکا مادہ ہی سکلف میں نہ ہو خدا کی طرف متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا اسلئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضا اہلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت اعنی الفیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لئے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جسمین ایمان ہوگا بالفور وقت صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مؤمن نہ ہوگا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر اہماتہم

الی المؤمنین وہ البوت بنوی جو جملہ دازد ابہا ماتہم سے ثابت ہوتی ہے نسبت اسی جز کے
 منحصر ہوگی جو مصداق مومن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے ہی یہ بات کہ بہ نسبت
 اور اجزاء کے آپ کی البوت ہے کہ نہیں سوا انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل انکمتم تجبوا
 اللہ الخ اور آیت لقد کانکم فی رسول اللہ اسوۃ الخ بہ نسبت حضرت رسول الصلی علیہ وسلم ثابت ہوا
 یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی البوت فقط بہ نسبت اسی جز کے ہے جو مصداق مومن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان
 اشیوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لیکر اعمال
 تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتدا انہوی صلی
 نور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے مگر ظاہر ہے
 کہ یہ اقتدا بغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول الصلی اللہ
 علیہ وسلم میں سوائے اُس جز کے جس کا مقتضائے اصلی عبادت ہو اور ایسا جز نہ ہو جس کا مقتضائے
 اوس کے مقتضائے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضا ہوتے ہیں اور جب
 ایسا جز جو مخالف جز نہ ہو بلکہ اور ہو گا تو لا جرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے
 جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جز چاہیے جو مخالف جز مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی
 نہیں اور اس کے ساتھ آیت اولئک الذی ہدی التنبیہ ہم اقتدہ کو ملائیے تو اور
 انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت میں زلات انبیاء از
 قسم گناہ جسکی حقیقت مقتضائے جز مخالف ٹھہری ہو نہ ہوگی بلکہ تقبیل غلط فہمی ہو گئی جسپر
 بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر کیونکہ تنبیہ حبیب جناب دشمن کے ہر گز ہوتی ہے تو عوام
 کا لانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع
 بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضائے طبع دوسرے کے مقتضائے طبع سے ملتا نہ دیکھا نہ دیا
 عبادت یکساں اقتضا ہے نہ دربارہ گناہ و طبع عیشت ہر کس کا رنگ جدا ہر ڈھنگ جدا نہ
 آپس میں موافق نہ رسول صلی علیہ وسلم کے مطابق نہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور

مغفرت کی کیا ضرورت تھی اگر بغرض انجیل مطلب طبیی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیے بیان
 کے لئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کا رہنما اتباع ہو کر تے سوئے
 اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہو سکتی
 کیونکہ فقط اختلاف ہدایات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدو انفسام اور طبائع کے کسی طبیعت کے
 اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا خصوصاً عبادت
 اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اور وہ میں اگر متخالف ہے تو دور کا متخالف ہے مگر تخالف دور کا
 ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہدایات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں تصور نہیں خصوصاً
 مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشا عبادت نہیں ہو سکتا کیونکہ
 یہ بات بے تضاد اور امکان تو اور محل واحد میں ممکن نہیں اور وہ ہدایت اور فوہیت کا تضاد
 اور پھر تو اور محل واحد معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوار انبیاء علیہم السلام کو اور کوئی معصوم
 نہ یہ کہ ممکن تو یہ پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں تب تو بمعونت تقریر یہاں مطلب سہل ہو کر ہو گیا
 معصوم ہونا خواہ خواہ اس بات کو مقتضی ہو کہ سوار انبیاء علیہم السلام کو اور سب میں کوئی بڑا سوار
 ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے
 بہر حال یوں کہیے یا بطور سابق سہولت کہیے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہو گئی کہ
 ارواح میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں
 ہو سکتا اس صورت میں وہ جزء فقط جسکی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جسکو مصداق نبوی
 اور مصدر عبادت قرار دیا ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات ہی صادر ہوا ہو گا اور
 طبائع باقیہ اُس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی
 المعروض ہیں اس تقریر کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہیگا مان رہیگا تو یہ رہیگا کہ
 حسب ارادہ صاحب سالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کیلئے والد کی جانب سالت اور ایک نوع کا انتفاع
 چاہیہ پر یہ بات کو سالت مع الانتفاع و سالت کو اقسام میں سے واسطہ فی العوض ہی میں منحصر ہے

ہنوز محال ہے والدین جسمانی لازم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورتقاء ولد
 کے لیے لقاہ والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض
 بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات
 خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور
 واسطہ فی العروض اسکا ملزوم واسطہ فی العروض اسکی علت اور وہ اسکا معلول اور
 قطع نظر دعوی صاحب رسالہ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت
 موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا
 ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکہ کہا جائے کہ وساطت مع الاشتقاق واسطہ فی
 العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اسپر متفرع ہوتے
 ہیں سب غلط ہیں حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر متفرع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت
 اعنی وساطت مع الاشتقاق کو دیکھ کر متفرع ہوتی ہے مگر نشانیاں اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی
 کہ توسط وجودی میں اشتقاق الوجود عن الوجود اشتقاق الموجود عن الموجود ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا
 کہ کلیات تشکیکی افراد کا ملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں افراد ناقصہ مصداق حقیقت
 کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النقص اگر خفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا
 تو کامل ہونے میں تو اُس کے کیونکہ کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھے تو سنئے کہ بناء تشکیک عروضی
 ہے طبیعت من حیث ہو بمقتل اختلاف آتا رہو ہی نہیں سکتی ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ
 فی العروض کہیے سب حصص کو یکساں نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم
 ہے ہو نہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النقص ثابت ہوتی ہے
 تو باین وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے
 اُس کے منطوق تحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے
 اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض ہیں سے نہیں قطع نظر

معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جسکا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے سو اگر کوئی چیز ضرورت اقتضائے النص ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت ضروری ہوگا معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کا مل اور متواطی ہوگا طالب فی کویاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ الانشیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شے من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو معروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ سو ادیت بن تشکیک نہیں ہے سو ادیت میں ہے اسکی بنا بھی اسی بات پر ہے احسان فرشتی سے تو کام نہیں پر چنکو آیت ہل جزاء الاحسان الا الاحسان یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر امید تو یوں ہے کہ دعای وینک ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے مجھ سے دست و گریبان ہونی کو تیار تو نہ ہونگے بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ واز واجہ اہما تم سے باقتضاء النص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت تو سطح الانشاق ہری تو یوں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل و مقام سے تو سطح الانشاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشقاق الوجود عن الوجود نہیں انشقاق الوجود عن الوجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل تھے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہی ہے اور مقتضائے دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا علی ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا ہم تو کہتے ہی میں خدا تعالیٰ ہی حملت حملاً خفیفاً فواجہا جزاء بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا متقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک خود متبائن قیوم ہر سو ایسا انشقاق کہ تبائن

وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے
تباہن لکنہ ولد ولد تصور نہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ
میں یہ بات تصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے کہ اشتقاق کو وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا
موجود سے افتراق باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگر سے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی
نسبت اگر تصور ہے تو چار طرح تصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال نسبت لازم ماہیت دوسرا
عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض تیسرا عام کا اشتمال خاص کو چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس
فصل کو تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ
یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے نہ خارج ہوتا ہے
دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں یا اینہما اول عارض بھی محسوس
ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو شتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو لیکن ظاہر ہے
کہ چاروں تصور تون میں تباہن لکنہ اور تباہن وجودات نہیں بلکہ اشتلاط وجود اور اتحاد لکنہ ہے
لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون اشتقاق خصوصاً بطور توسط اعمی منشق عنہ واسطہ وجود منشق
ہوا کرے تو یہ صورت اول ہی میں ہے صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے
وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں بلکہ اسکا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت
بالذات ہو کیس قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ
اسکا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ ہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے
اور صورت ثالث میں اور رابع میں اشتقاق کہئے تو یہ دشواری ہے کہ صورت اشتقاق میں بعد اشتقاق
منشق منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اسکا وجود جو کاتون باقی رہتا ہے اور عام
خاص اور ماہیت اور جزاء ماہیت میں اشتقاق کہئے تو بعد از خارج خاص جو عام کا ایک حصہ اور
بعد از خارج جنس فصل جو ماہیت کے جزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسقدر کمی آجائیگی ان
ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ

توسط کی کوئی صورت ہی نہیں چنانچہ مکرر روشن ہو چکا اور الشقاق وجود بھی بوجہ اکل ہے
چنانچہ غریب یہ بات بھی پائے ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر
رابطہ ہے تو اسی قبیل کا ہے مگر چونکہ عرض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو
خداوند کریم کی صورت علیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہیں اور اس وجہ سے قدیم کہئے تو بجا ہے
بوجہ عرض و لازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں سو حقیقت حادث یا تعلق ہے
بماہیت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث ایک
دریائے ناپید کنار اور اسکی ہر موج ہوزن بجز خار ہے ہے پسچند ان ایسے دریائوں میں غلطان
بیچان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پرکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں
بھی کچھ خطا نہ ہو واللہ اعلم بالصواب بالجملة صور الراجح میں سے صورت اول میں نقطہ یہ بات
پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور الشقاق بھی ہو بالینہمہ حضرت رسول اکرم صلعم کی روح پر
فتوح نہ ارواح مومنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح مقدم بالذات ہوتیں مثلاً
جیسے مقتضائے ثبوت و ثبوت مذکورہ ہے بالینہمہ تصادق ہوتا یہ تباہ نہوتا اور پھر تباہ بھی
خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اُس کے سامنے ہمزنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی
نسبت عام ظنی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مومنین اسکی جنس فضل و رتق قطع نظر تصادق
کے ایک ماہیت کے غیر متنہای اجزا لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متنہای ہیں تو افراد مقدرہ
نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں بالینہمہ کس کو جنس کہئے اور کس کو فصل اور سب کو جنس
کہئے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہئے تو ایک مرتبہ میں
ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے
ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا متفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو
اُس کا جواب بھی سُن لیجئے لازم ماہیت بالنظر لے ذاتہ اور بالنظر لے الملزوم مطلق ہوتا ہے
یہ خصوصیتیں فقط معرض کیجا نسب سے الکنساب کرتا ہے چنانچہ میرا یہ کہن کہ عارض سے

معروض کو شکل اور تجدید حاصل ہوتا ہے یا ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو بیچ کر شعاع
آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھے اطلاق شعاع اُسپر صحیح ہے اور اطلاق
ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت وضع و تزییع و تثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے
ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتیں ہیں اور دیوار و اشجار و زمین و کھسار پر وہ بات نہیں آتی
ایسے ہی مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مدخل ہے تو نور داخل بھی مدخل ہی ہوگا اور مثلث سے تو نور
داخل مثلث بن جائیگا غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارجح
کا وجہ تہما نہ تو روح نبوی کے تہا نہ پڑا لا امتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلعم نہیں جیسے تزییع
و تثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہیں اور اسوجہ سے اُسپر صادق نہیں آتی تھیں اور وجہ
اطلاق میں بیشک لازم ماہیت پر تصادق کی مانعت ممنوع ہے جیسے نور مطلق کا اصل آفتاب پر
بطور اشتقاق ممنوع نہیں باقی رہیں صورت لائے باقیہ میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان
مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے بالجمہ آیت و ارجح ماہیہ اس
بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مومنین کا وہ جز جسکو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جز ایمانی
کہیں تو بجا ہے ذات بابرکات رسول الصلعم سے فائض ہوا ہے کو نہ ضمیر ماہیہ مومنین کی طیف
راجع ہے چنانچہ شرح اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب
مومنین کی ارواح کو شامل ہے سو مقتضائے تقریر مسطور لاجرم اُس میں اگر تو سطور اشتقاق ہوگا
تو از قبیل صدور و لازم ماہیات ہوگا رسول الصلعم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے
حق میں لازم ذاتی ہے ارواح کے حق میں عارض ہے ارواح اُسکے لیے معروض ہوئی غرض آپ کا
توسط و بارہ وجود روحانی از ہم وساطت عروض ہے منجملہ وساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر
انحصار کے لیے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض ہیں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو
واسطہ اور دو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں
وہی ایک حصہ دو طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ

دونوں طرف نہیں ہوتا بلکہ دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں
اشترک نہیں ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا جیسے
فرض کیجئے کوئی رنگ جو اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر
بنا دیتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اُس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں
اب سنیئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا
اور مختصر اب بھی سہی عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات میں
حرکت غیر قار الذات ہے سو حرکت کا عدم قرار بھی لطیف زمانہ ہی سمجھے بغرض عدم قرار ذاتی تو زمانہ
ہے اور حرکت میں عرضی اُس کا تجد و زمانہ کے تجد کا طفیل ہے مگر سو حرکت کے نہ کوئی وصف
مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت تجد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اُس کا ایک حصہ متحرک
کے حق میں دوسرے حصہ کے عوض کا مُعَدّ ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے
عروض کے لئے مبداء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہو گا تو یوں ہی ہو گا
کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے بغرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک
بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں سو رسول الصلعم
کی وساطت یا بنظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں
جانبین حرکات میں سے ہوتیں تو مضائقہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کیئے اور یوں کیئے
کہ آپکا اتصاف بوصف روحانیت مومنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو آپ
میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف مفروض لازم آئیگا دوسرے
ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑیگا لازم اول کی توجیہ
ہے کہ اتصاف واسطہ کا دخل نہ ہوتا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور ذی واسطہ
کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسا مثال رنگ ریزی خود ظاہر ہے رنگ ریز اور چیز اور رنگ راض رنگ ریز
اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اسکو رنگ دیا اور کسی کو آٹھ رنگ دیا پر جہاں مصداق

واسطہ خود وصف عارض ہی ہو پھر کو نہ کہیے کہ انصاف معروض میں انکو دخل نہیں سو یہاں
یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مومنین وہ جزر ایمانی ہے جسکا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو
رسول الصلعم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے پھر کو نہ کہیے کہ اسکا حصول ارواح کے عرض
میں دخل نہیں رکھتا باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف انصاف عرضی
ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی بالذات ہو گا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ حصص
بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے تہذیب اور بفضل ہو گئے ہیں غرض مجموعہ حصص شے واحد
اُس کا ایک ہی بالذات چاہئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلعم اور حصص عارضہ ارواح مومنین کو
مختلف الماہیت کہیے تو وہ اشتراک جو وسیلہ آیات بینات قل انکم تم تجعون اللہ فاتبعون الخ اور
آیہ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة الخ اور آیہ وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثابت
ہو چکا ہے سب کا وجود ہو جائیگا ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف
ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عروض پر ہے کامل نے
الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں
چنانچہ آئینہ اور زین کے قابل التور ہونیکے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی
ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں غرض جب دونوں جانب انصاف عرضی ہوا اور ما
بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے یہی بات کہ
ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط اعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ
فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات
ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب تقدم ذاتی ضرور ہے سو اوصاف
قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی
شے کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اُس کے سارے حصے موجود ہوں غرض نفس وجود حصص تو
داخل وجود کلی پر اُس میں تو تقدم و تاخر ملے گنجائش نہیں ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر

ممکن ہے لیکن ایک حصہ کا دوسرے حصہ اور اُس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں
 واسطہ فی الثبوت در حقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے یا یون کہیے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ
 حدوث میں سے وقوع اُس پر موقوف ہوتا ہے اُسکو اگر مابہ الوقوع کہیے تو بجائے محصل ہوتا ہے
 تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لئے محصل ہوا اور متمم ہو تو لازم کوئی بات نہیں
 بہ نسبت اُس دوسرے حصہ کے ایسی لازم ہوگی جیسے ایصال متفرع ہوا اور جس کے سبب اُسکو مابہ
 الوقوع کہیے سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہیے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے
 اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض
 دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہر ہاری
 غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اُسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت
 نہیں ہو سکتا اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا
 سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و نبوت منعکس و
 منقلب ہو جائیگا ہونو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف ذاتی اور مومنین کی جانب اتصاف
 عرضی ہوگا مگر یہ بات بعینہ اُسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ وجود روحانی جزیر ایمانی
 واسطہ فی العرض کہیے والحمد للہ علیٰ ذلک اب ہم اگر اُس بات کو یاد دلا کر کہ ازواج مطہرات کا
 امہات المؤمنین والمومنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت کی فرع ہی یون دعویٰ کریں کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح مومنین کے وجود روحانی خاصہ جزیر ایمانی کے لئے واسطہ فی العروض
 ہے اور ارواح مومنین عارض یعنی مذکور اعنی ارواح مومنین آپ کی روح اقدس کے
 آثار ہیں اور باین وجہ آپ ابو المؤمنین ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جنکو بیان
 نکات آیات سے ترقی ایمان ہوا اور حجاب حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جنکو آپ کی شرح کمال اللہ
 شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان یا تون کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو غریب بھی ہو پھر ہاتھ
 آجائے اور اُسکو سنبھال کر رکھیں بالجملہ جسکی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہو ان باتون کو سکر شاد

ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو یہ تقریر کلام اللہ کے تیار ناکل شئی اور معدن الحقائق ہونیکے لیے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لیے برہان کامل ہے دفع شہادت کے لیے جو بارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور انشاء اللہ لکھا جاوے گا مانع صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لیے جو بارہ کلام ربانی ہوئے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جانے ہیں تقریر فصیح ہے غرض یہ استدلال جو جملہ ازواجہ امہاتہم سے مانع ہے و بارہ واسطہ فی العروہ ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سو فہمی متعصبین اور غلط کاری متوسلین اور نیز یابین نظر کہ اقتضائ النض اور دلالت التزامی پھر اقتضائ النض اور دلالت التزامی ہی ہے عبارت النض اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروہ ہونے میں عبارت النض اور آپ کی ابوت روحانی میں بدالات مطابقی دلالت کرے پیشکش ناظرین اور اوراق ہر جملہ ازواجہ امہاتہم سے متصل ہر قدر اجماع یہ ہے البنی اولی بالمؤمنین الفہم جسکے یہ معنی ہیں کہ بنی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت اونکی جانوں کے اعنی اُن کی جانیں اُن سے اتنی نزدیک نہیں جتنا بنی اُن سے نزدیک ہواصل معنی اولی کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احب اور اولی بالتصرف اُسکی تفسیر میں کہا ہے وہ اُس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقریبیت کو اُجیبیت اور اولی بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبوبیت اور اولویت تصرف ہی اقریبیت ہے پر اقریبیت کیلئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا ہو تو لیجئے ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبدلتہ اپنی ہی ذات ہے اُسکے بعد جو اُس سے قریب بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بہائوں کی محبت کا تفاوت اسوجہ سے ہے مگر ایک قرظا ہری ہے جیسے زمان یا مکان دوسرا قرب باطنی جیسے قریب غلاقی و افرجہ و اوصاف مگر جیسے قرظا ہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہو گا سو

اگر مشترک کا نام ہم سعدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو سعدن تعبیر فرمایا ہے فہم ہو تو یہ بات حدیث الناس معا و ان الذہب والفضۃ سے ظاہر ہے بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قربیوں کے ساتھ ہوتی ہے قربت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے پھر دیکھیے کہ قرابت نسبی کی تحقیق فقط اتنی ہے کہ اسکی اصل معنی ابراہیم لفظہ پدری اسکی اصل کے ساتھ کہی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوا سے مقاربت سابقہ کے میسر آ جاتا ہے تو وہ محبت اور رضا عطا ہو جاتی ہے دیکھیے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چنڈے آنکوش نادر اور کنار پدرین رہ کر جان بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ سوچ نہیں اٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور کیسو جہی نہیں غرض جون جون قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے وون وون محبت اور لو انم محبت اور انما محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہو اور رنگ ہنک ملتا ہو تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک سعدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیکر تھے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک لسی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیر وین میں نظر نہیں آتا بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اُس سے غالب ہوتی ہے اُس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنی موافق صورت محبت ہوتا ہو خدا جو کا نام ہی تہیب ہے اور جس کی شان

سخن اقرب الیہ من جل الوریہ ہے ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اسکے طالب نہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہوں یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں مگر اُن کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی شمر ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اُس کے گم کر کے راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اُس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی کسی محبت میں بھی شک نہیں یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے محبت نہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گنواتے ادھر خود خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ان اللہ لایجب الکا فرین یدہا کی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اُسی کو دل سے پوچھئے کہ سپر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اُس کے دل کا کپڑا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اُسکی پاپوش سے بالجملہ یہ تحریف ہے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف ماند ہو گا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع ہو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم و متین ہونیکا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس بھی آیت انہی دالالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تحریف ہو مفید بوصف کفر ہے حکم مضموم مخالف مومنوں کے حق میں بشارت ہے مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اُسی کے حق میں متصور ہو جو اُسکا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہو گا جو خدا کا محب ہو گا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اُس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھے محبت ہے تو اُس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو یقین کیا کروں بالجملہ یہ تحریف اور یہ بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو خوف اور بے شہر کی تذلیل کا سامان ہے سو خداوند اکرم کجا اور سامان تذلیل کجا غرض آیات ربانی کو دیکھئے یا حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر دل میں نکلتی ہے

لیکن اسکا سبب کوئی بتلاے تو یہی سوا اُس قرب ہون کے جس پر اسم شریف قریب اور آیت مخن
اقرب الیہ من جبل الوریثہ دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال بالکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے
کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں ہی کہیے **۵** نہ تنہا عشق از دیدار خیزد +
بساکین دولت از گفتار خیزد + اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر یہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی بات ہے
کہ اون کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اُس جمال بالکمال سے ہے جو سرمایہ الفت و موافقت ہے
آدمی کو وہی چہرہ بین بھاتی ہیں جو اوس کے کام آتی ہیں مگر کیسے کام وہی آتا ہے جو اُس کے معذکر
ہوتا ہے کہیں بھی سئلے کہ اگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا
ہے اگ کا کام اگ ہی سے نکلتا ہے آنکہہ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک یا ہاتھ سے
یا پانوں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا مگر موافقت یا نہ معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو وہ
ایسے قربت نسبی ہے قربت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے بالجملہ موافقت قرب معدن
محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں
معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف الفضا می میں شریک ہوں اور یہ دونوں
اوس کلی کی فرد ہوں جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف
انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اُس کے فرد ہیں دوسرے یہ کہ کسی وصف
انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فاسی وغیرہ ہونا یا ملی مدنی دہلوی وغیرہ
ہونا قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور
غیر حقیقی رکھتے ہیں قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو پتہ نہ ہو
سوا اسکا جواب یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارہ احکام اگر
اعتبار ہوتا ہے تو مضاف اعنی مشاعر انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی
ہے کلی نہیں غرض اسجملہ مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا فضل یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہے
یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی

نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف الضما میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف الضما کی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے مگر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جسقدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اسقدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی وصف الضما کی کو نہ ہو چلتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک لستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اُس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اُس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے نظر غائر دیکھیے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اُسکے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب

و علم وجود و بخل و حسن خلقت و ترش روی و عدل و ظلم کے اقسام بالفضل میں سے ہیں سو جیسے اوصل
 مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم
 غضبان و علیم و جواد و بخیل و خوش خلق و بد خلق عادل ظالم کہہ سکتے ہیں آثار غضب علم وجود
 و بخل و حسن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ انہوں ایسے ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق وغیرہ کو بھی چھینا
 چاہئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت ہوتی
 حقیقی ہوتا ہے اس صورت میں اشتراک وصف بالقوة از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ
 جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور نسبت محبت نبی کے اس کی قوت معلوم ہے
 پناچہ اس کے غلبہ کے وقت بہائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور بہائی حقیقی
 نہ سہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک دوسرے کو جو جو مخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے
 تو اسکی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو
 جو مال و دولت و آب و دان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل تحلیل ہے
 باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل یا تحلیل ہیں یا آتہ تبدیل یا مانع تحلیل ہوتے ہیں اور اگر کہیں
 تبدیل و تحلیل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی مجبور کے حصول کیلئے یہ اسباب
 ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتساب
 اور تعلقات سے محبت ہے چاہے جانیگہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی بھائی
 وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت
 میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں
 ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منظم نہیں ایک دوسرے کا وصف
 انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے سو جب اس کے بدن کے منتساب اس قدر محبوب بدن
 خود اجزاء بدن اس قدر محبوب ہونگے آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے
 یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام حسی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضائر ہے اور سعی بحکم

ہوتی ہے راجہ کر دیتے ہیں کسی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دُبلایا موٹا ہو گیا یا فلان شخص طویل ہے یا حسین ہے علیٰ ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ انہما رضات ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں غرض باینوجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اسکی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں رہا فیہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہئے کہ کسی کا کام اُس سے نکلتا ہے جو اُس کے معدن کا ہوتا ہے آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں ہے ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے مگر بآ نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اسکے چلتا ہے کہ شکل روغن کی اور شکل غذائی نازل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اسکی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صحت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں اور یہ بات نہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے پانی سے نہیں چلتا سو یہ فرق بحر اسکے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہو گا تو یہی ہو گا کہ روغن میں نار میں تو موافق اور پانی اور آگ میں مخالف ہو وجہ موافق کی کچھ ہی سی صورت ہو ہیو لی ہو جزر لا تجزی ہو کچھ اور ہو پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجلد ہرچہ با د اباد اتحاد آثار کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہئے جب یہ بات تحقق ہو گئی تو اب سینے کے لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے نہوگی ہر کسی کو وہی چیز جمالیگی جو موافق ہوگی اعمی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباہی و مخالف ہوگا اُس سے محبت تو درکنار الٹی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بداہت اگر باینوجہ مقبول نہیں کہ قیاس سے

کیونکہ یہی تو یہود و مجوس و غیرہ کا ارشاد تو بہر حال قابل تسلیم و ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ علیہ السلام کہ افضل الصلوٰت والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں الارواح جنود مجنۃ فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف جملہ الارواح جنود مجنۃ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا اور کچھ غرض حدیث الناس معادن کعاد الذہب والفضۃ اور حدیث الارواح جنود مجنۃ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہاں فروغ متفرعہ ہدی ہدی ہیں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اس قدر محبت بھی ہوگی سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن باہمی معنی ہے کہ ایک باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیونکہ دو بھائی اپنے آپ کو جد سے جد سے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو ان دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اعمی ذات بابرکات محمد رسول الصلعم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ علیہ افضل الصلوٰت والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہو گا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول الصلعم بمنزلہ معدن ہونگے مگر جیسے نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول الصلعم کے ہو گا قوی تر ہو گا سو جس کسی نے اولے من القسم کی تفسیر میں احب من القسم کہا ہے اُس کا یہ کہنا تفسیر اقرب من القسم کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیے اور مقررہ طور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور اقرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہو تو سنئے کہ استقرار سے معلوم ہو گا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو توسن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں اتحاد معدن اور اقرب معدن

کے حصول کے لیے محبوب احسانی فریہ ہوتا ہے غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے جو اصل محبوب
تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اُس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ
محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے مگر ناظرین اور اوراق گذشتہ کو اس میں تاثر
نہ ہو گا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے
اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا محسن محبوب نہواری محبت کمالی اور
جمالی اُسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے
اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کا
جانب سرمایہ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان
اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہئے جیسے فرض کیجئے جو د
جسمانی انسانی کے لئے اعضا چند مقرر ہیں مجموعہ اذن سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لئے
معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو انگلیں ہیں مثلاً تو نہما ورنہ ایک ہے یا دونوں کی
دونوں ندارد ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک
نمونہ و معیار چاہئے سو اگر محب میں نقصان ہو تو یوں کہئے کہ اُس کے وجود جسمانی یا روحانی
میں یہ عضو چاہئے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن
یہ عدم اُس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ انگٹھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جاے یا ہاتھ ہو اور
لوٹ جاے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق
محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا فرق شدت و ضعف متصور ہے سو اس کی وجہ یہ ہے
کہ انتقامات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو
اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہئے سو محبت احسانی اُس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور
بہم ہو جاتی ہے علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکین
میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کہتے ہیں از قسم احسان سمجئے کیونکہ احسان کی

حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا علاوہ برین در صورت طول مقامات

ایک قرب زمانی بھی حاصل ہوا اور قرب زمانی ہوا یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں خدائی ہی اسی حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی ہر حال عدم سابق ہوا یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اسپر شاہد ہے علاوہ برین مادر زاد اندھوں لنگڑوں کو آنکھ پائون کے تمنا کا ہونا اور صحیح سالموں کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہ ہوتی تو یہ تمنا اور یہ تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھتی جاتی ہے اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی اپنی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھے کسی غیر کی محبت نہ سمجھے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سینے کے اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بقتضا و تقریر مسطور ایک جی اپنی ہی محبت ہو تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوتی یہ تو اُن اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم کے لیے بنی آدم پر لباس فاخر و زیبا اور مرکب تیز و خوشنما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جوبار و غیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہو سوا اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھیے جیسے انہیں باوجود یکہ اشتراک سب میں مشترکہ تفاوت قرب بعد ہر مثلاً کوئی مشترک ہے کوئی بعد ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے اگرچہ نسبت لمور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوش نما یا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے

اعنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء

مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھیے اور اگر احسانی کہیے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں ہاں اس دہم کے دفع کے لیے کہ بنا بر محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ وہ منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس سماں یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھیے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن ہو ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغنا خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بناسب جانتے ہیں کہ علم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر علم و درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس علم اور وجود کے مطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگلیہ کے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگلیہ کے اندر جب قدر خلو ہے اور سید قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کی مٹی و دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قیج ہیں اس صورت میں جب قدر کو کوئی چیز اس عدم کے مطابق ہوگی جو ملزوم حاجت ہے اس قدر مرغوب اور محبوب ہوگی اس بلکہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھیے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ معروض ہے وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشئ بنفسہ تو محال ہے ہو ہو غیر سے ہو سو سوا وجود کے بجز خدا اور کیا ہے جس سے تخصیص کی امید رکھیے لیکن وجود خاص اور وجود مفید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقیید تصور نہیں اور تقیید و اختصاص کو تنہا ہی لازم ہے ورنہ

لاتنا ہی جمیع الوجوہ ہو اور اُس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب تنہا ہی ہوئی
تو احاطہ عدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتنا ہی موجود ہے مثال پوچھیے تو سطح کو دیکھئے کہ سطح
خاصہ اعمیٰ مثلث و مربع و دس و غیرہ دائرہ و بیضوی و مخروط و قطاع و غیرہ جو خطوط معلومہ کے
احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھئے تو تقید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد
لیا خطوط معلومہ ملاحظہ کیئے تو تقید اور اختصاص تو معلوم پر تنہا ہی اور احاطہ عدم پہلے موجود ہے
غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلا ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اُس سے منقطع سمجھ لیں گے
ورنہ پھر مثلث کہاں اُس کو شامل کیجئے تو پھر مثلث سے باہر دہویئے اور یہ غرض نہیں کہ آگے
پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سینے کے وجود تنہا ہی
کو احاطہ عدم لازم ہے اور یہی صورت تقید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور
مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لازم اوس میں احاطہ عدم ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط
مصدق سلب عدوی ہے تو اوس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہئے اس صورت
میں خلاف مفروض لازم آئیگا جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب
بسیط ہے تو اُس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اوس کے احاطہ
میں ہے اور محاط ہے بہر حال وجود مطلق منہی علی عدم نہیں ہاں وجود مقید البتہ محاط
بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی
پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا سو وہ پارہ ائے وجود جو بوجہ تقید جدا ہوئے ہیں در بالکہ تحقق
ہنسنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوئے
ہو گئے تو وحدت واجب جو تسلیم کردہ اہل منقول و اہل معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا
دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود داؤ
اس صورت میں واجب الوجود واجب عدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ
میں وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں

تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑیگا اور واجبوں کے تکرر سے خود وحدت واجب لازم آئیگی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونگی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ہمہ وجوہ عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ ہو واجب کہو مہذایہ تکرر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہتہ مشہود ہے سب غلط ہوا واجب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کونسا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے غرض کوئی بات قابل اطمینان نہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے تکرر بے تقید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرر اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن بحجج الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بحجج الجہات عرضی ہونگے ذاتی نہونگے اور جب وجودات ممکنہ بحجج الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہونگے تو ممکن میں بحجج الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہونیں ایک تو یہ کہ وجود واجب تنہا ہی نہیں غیر تنہا ہی ہے اعلیٰ منتہی علیٰ عدم نہیں جو عدم اُس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن تنہا ہی ہے اعلیٰ منتہی علیٰ عدم ہے اور عدم اُس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہے کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ میں الوجود و عدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا وجود اور اُس خط اور اُس سطح اور اُس جسم کا عدم جو بعد انتہاء خط و سطح و جسم ہے جب باہم منقرض ہونگے تو وجود خط

اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے یا جملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق و سباق تقرر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے اب سنئے کہ لوازم نور شمس تو ہر پارہ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسکی ضرورت نہیں کہ نور یکجہ حصص ہو تو نور لازم نور ہون نہ تو ہون کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں ملکہ پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا اور تنک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تو ٹی در تنک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقدار ہی ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہونگے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ انصاف امتناعی بالعدم لازم آئیگا اور وجود معرض عدم ہوگا اور جب قابل عروض عدم نہوا تو بایں وجہ کہ اب عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہونگے اس لئے نفس وجود متقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا یہی قید عدم اسکو مصداق ممکن کہئے تب ہی خرابی کہ در صورت وجود ممکن انصاف امتناعی بالعدم لازم آئیگا اور سو اس وجود متقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقتران اور قبل تقید کیے بدگیر سے قابل انزعاع ہوئی ہیں غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کما انزعاع اس موجود حقیقی کا جسکو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہئے دیکھ کہ ہم بھی انزعاع ہی

سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی امور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھیے کہ کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اُس کا رخاٹنے کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہو گا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یون کیجئے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اُس کے عدم کے ساتھ ہے آخر دوسرے جسم پر لولانہذا الجسم صادق آتا ہے بہر حال یہ سطوح جو اقتران میں کور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت اُن سطوح کے انتزاعی ہیں پھر اُن خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ اُن خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں طے ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے ہاں اس میں شک نہیں کہ اول انتزاعیات تھا لائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجیے جب یہ بات قرار پائی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اُس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تعارض ہیں اور وہ جو معرض اور کیون نہ وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغناء وجود کو بالبداہتہ تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھیے اور جب یہی بات منقلب ہوگئی تو پھر سید ہی ہی کون سی رہیگی اس جگہ سے اُن لوگوں کے قول کی تصدیق

ہو گئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتہد فی معروض واحد غرض جو ہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جو ہر ہوں پھر عرض ہیں مان بابتہ جو ہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہتے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جو ہریت لازم نہیں آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ لٹے پھریئے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھتے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اسی جیسے شکل مثلثی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعن طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اعنی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے بالجمہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لیے کہ خط مذکور اسی طرف کو جہکا ہوا ہوتا ہے علی ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ بین خطوط کامیلا بجانب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیام اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیام اور عروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں سنبیہم آیاتنا فی الآفاق فی

چاہئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملة مثل اشکال حقائق ممکنہ کو تو جب بجانب داخل ہے یہ بات یاد رکھیے اور اُس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اُس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے **۵** زندہ مشوق است وعاشق مردہ **۶** جملہ معشوق است وعاشق پردہ **۷** بشرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور محدود مسطورہ جنکو حقائق ممکنہ کہئے ایک امور اعتباریہ ہیں اور وجود داخل یا خارجی ہر چند اُن کے لئے قییم ہے لیکن پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جو حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جو حقائق ممکنہ ہوگا مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قییم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اُس وجود کی حاجت ہے اور وجود میان بشرطیکہ بمقدار جو حقائق ہو قییم حقائق نہیں لیکن الطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سنئے صدق علی کثیرین دو قسم پر ہے ایک بطور انقسام دوسرا بطور انطباق قسم اول وجود اور انقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود و فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیون ہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے آخر یہ بات تو کو دن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آتا تو درکنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ پہو نہ بڑا نہ قوس رہ جاتی ہے علی ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے البتہ مظاہر کثیرہ اور مرایا متعدد میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا

ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے
 برطرف ہے اسکی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال
 مذکور کو بھی آدابائے تو پھر تصویر سے ذمی تصویر کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ نزدیک شکل سے یا عمرو
 کی قابل اعتبار نہ رہے بالجمہ اشکال اور ہیاکل کی وحدت فرائل نہیں ہوتی ہاں جیسے جزئیات
 کا انطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے اُن کی وحدت میں فرق
 نہیں آتا بلکہ باوجود بقا وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود و فاصلہ کو سمجھنے بلکہ
 حدود و فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل کیوں نہ ہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں
 وجہ اس کی ظاہر ہے مفہومات کلیہ میں اُن کے افراد تمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں
 بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک
 نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیدیتے ہیں ہاں باوجود اس تمیز کے
 پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے سو جب ماہ التمزیز
 بقدر مذکور جزئیات شہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی جزئیات آپ ہوگی اب دیکھیے
 کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو اُن کلیات کو ان
 کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل
 کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے اعنی جیسے خط
 مستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علیٰ کثیر میں ممکن نہیں ہاں معروض خط مستدیر جو سطح داخل
 ہے اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اُسکے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں ایسے
 ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھنے اول اعنی ہیاکل کا کثیر
 پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیر میں پر صادق آتا ہے
 اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے
 جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے چلے جاؤ یہاں تک کہ مرکز تک

نوبت پہنچ جائے سوم مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہو سکتا بالجملہ ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل التقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر النہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہیہ نہیں ہاں بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزہ تجوینہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرر و موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں غرض کلی طبعی داخل ہیاکل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کنیہ میں ظاہر ہو سکتی ہے چنانچہ اوپر قوم ہو چکا اور جس جس کو منسا ہو گا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ یہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چوٹی تصویر ہو یا پڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے ظاہر ان بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسون دور ہے گو عقل غلط اندیش بوجہ اشتلاط ظاہر و مظہر اس کی بلاؤں کے سردہر دے ایسے ہی ہیاکل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہتے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جیسی تک باقی رہتا ہے جب تک سائے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہوا اور اطلاق جیسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے

وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اُس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اُس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو تینوں صورتوں میں وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہئیت جو ہیکل مذکور کی ہئیت ہے اگر فرض کر دے کسی موجود مہائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مہائن یکدگر معلوم ہوتی تھیں لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ شخص معنی ماہ الشخص ممکنات میں بھی عین ذات شخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعمیٰ ہیکل مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لازم اول اپنی محبت ہوگی بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہوگی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صورت ثلثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیا کل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دہری پر آئے اور ہیا کل کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جائے اور اُس تکثر ظہور اور تکثر الظہایع کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے بتا دیلات تقسیم انقسامی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اُس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موصیہ ہو جانے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عرض کا قائل ہونا پڑیگا یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء بارود میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ

ہو جاتا ہو کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت
 غیر ہے کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی لینے اپنی جان کی محبت کا کچھ
 لنگھان نہیں ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت و انطباق ہی اکل وغیرہ
 کی تحقیقات کجا سوا اسکا یہ جواب ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ
 انطباق باطن و بیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیّم وجود و بیکل تو ہوتی
 ہی نہیں بلکہ موجودات مبائنہ ہوتی ہیں اور بالینہمہ اُن کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں
 ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہو تو بعد محبت ہوتی ہو اور محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی
 اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر مابہادی
 حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت
 غیر ہے جیسے اشیا مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و
 جمالی محبت میں ہوتی ہے سوا اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان
 تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی اضافت مطلقہ الی المحبوب اُس کے لئے
 کوئی محبوب اصلی چاہئے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو اس صورت میں
 یا اپنی محبت کہئے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب
 اے دونوں کی سیکلین ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی اعنی یہ بات کہ یہ سیکل اس مادہ میں
 ظاہر ہے یا اُس میں جس کی حقیقت وہی نکتہ انطباعی ہے باعث نکتہ ہو گیا ہے اور تیکثر
 بوجہ اضافت ایسا ہو جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باغضاب
 اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے اور اگر اپنی محبت
 نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن اعنی قرابت معدنی ضرور ہے
 لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اعنی ہی اکل عارضہ وجود
 میں وجود داخل و خارج دونوں اُس سے خارج ہیں اس صورت میں ناچار ہو کر اسکا قائل

ہونا چاہیگا کہ ہیاکل وجود معنی تقابلی ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہیے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہوا اور محب و محبوب دونوں اُس میں مشترک ہوں سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز یابین خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت وابدیت واستغنا جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لئے مسلم ٹھہرے کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام زمین علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدم مثل بطلان واستحالة تحقق وغیرہ لازم آتیں ہوں ہوا ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الی غیر النہایتہ جائیگا یا کہ بین اختتام پائیگا لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہیے گا تو صدق جریات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑے گی سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود و فاصلہ میں باہینطور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے منقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی تصور ہوا اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علیٰ القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہو کسی پر صادق آیا کرے صادق آئے نہ آئے میں فارق قطعی ہی انطباق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شے دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی اس صورت میں نامہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور قسم قرار دیا تھا وہ میں ذات ترکیبیں اعنی ذات قسمیں نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات

اس میں اور اس میں مشترک ہو ورنہ کلیتہً الجزء اور جزئیۃً الكل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہونا اور سوا اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اسلئے بالضرورت یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغاثر اضافی الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تغاثر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئیگا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑیگا بالجملہ محبت جمالی میں محب و محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں چنانچہ بانحما متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیا کل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر شخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بلکہ موثر توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالین تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجود یکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال جمال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس تصویر میں خیال قریباً کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیا کل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے یہی کمال کی حقیقت سودہ اگر دیکھئے ایک نوع کی ہیکل ہے ظاہری نہیں باطنی یہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت و منظریت ہے کمال ظاہری اور جمال منظر چہرہ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضا چنند ہے جملہ اعضا معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہو کر صورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضا معلومہ میں سے جنکو دیکھئے ایک کمال کا منظر ہے آنکھ قوت باصرہ کے لئے کان قوت سامعہ کے لئے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قوی مذکور امور وجودیہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیا کل میں نہیں ورنہ اس کے لئے بھی کوئی وجود چاہیئے اس لئے کہ ہیا کل اعنی حدود فاصلہ کے لئے کوئی مقسم محدود چاہیئے سو خود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جسکی تحدید اور تقسیم کیجائے یا وجود ہوگا یا اوکسی مفہوم وجود سے خاص ہو سوید و لون صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں بالجملہ وجود اقسام ہیا کل میں

سو نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام و اطلاق کے اقسام میں ہوتے چاہئیں ورنہ پھر اُس کی قسم ہی کیوں ہوں گی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام قسم اُس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی نگہتا الغرض پارہائے وجود میں حیث ہو تو قطع نظر حدود ولاحظہ کے سب کے سب یکساں ہیں بان باعتبار حدود و فاصلہ ہواں کو لائق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی تمیز اور ایک دوسرے سے بھی تمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود و فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و ساعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود و متصور نہیں اس لئے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے معجز اور وجود روح اور غیر ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ اور اسے وجود بخینہ مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو یا جمال ہو کسی کا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سیاق و سباق سے آچکی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورتہ میں جو بظاہر استبعاد تھا کیسے قدر زائل ہو گیا ہو گا اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندہ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا مگر چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ نہایت جمالی عناصر جسم میں سے ہوا و محبت احوال روحانی ہیں جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہوا و روح کو جسم و انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں پس جو اعضا معلوم چشم و گوش اعضا جسمانی ہیں پر روح

اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں اس لئے یہ پیمانہ عرض پر داز ہے کہ اول تو انطباق میں نشین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھتے قوی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہر چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو عملی عنہ کے ساتھ لازم ایک انطباق ہے اور ہر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الحسین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ ہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود و فاصلہ میں جو دو العدم ہیں اور ہر جو مفہوم واحد ہے تو لاجرم اُس کے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اُس انطباق کو دو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی در صورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور در صورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے بلکہ جہان انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مریا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی کسی میں جون کی ٹون کسی میں کسی رنگ کی کسی میں کسی رنگ کی اور پھر با این ہمہ وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے رہا یہ شبہ کہ مصداق روح و جسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر عیسا روح و جسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کوئی

ہے اور وجود خود واحد ہے سواس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لئے ایک ہی شکل نہیں ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متواتر مجتمع رہتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں جس عالی سے لیکر نوع سافل تک مثلاً مجتمع نہیں اور یہ بات پہلے وضع ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تمار مشہور قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں اس لئے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و محسوس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایان ہو گا علیٰ ہذا التیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرے مربع بنایا جائیگا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اُسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے مگر چونکہ اُس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے اعمیٰ ایک ہیکل جس کے اعتبار سے الطباق تصور ہے ہیاکل متبائنہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اُس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے مردمان ظاہر میں حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں اس لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کا جسم کجائے تفاوت پر الطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضے ہیں اگر منطبقین کو نقطہ جد الحاظ کر کے تطبیق دین تو یہ فراہی پیش نہائے اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علی صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے جب شبہہ مرقوم بالا منفع ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہہ کا بھی جواب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت

ب الطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق توجہ کے
 اسنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو متفحصی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد
 سی بھی نہواور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ الطباق مذکور سے ظاہر ہے اس
 ت کا خواہان ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیا کل منطقہ
 دپر ثابت ہو چکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دو وزن کا
 ایک حال ہو یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نسیا ز فیما بین
 لیکہ نہوجب تقریبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اُس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے
 اس لئے ناظرین اور اراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ فرق ظاہر و باطن ہیا کل اور
 محدود مذکورہ کچھ دقیق وضعی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو متحد ایک کو متفرق
 کہتے ہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود و فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان
 اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا اگر اڑتا ہے
 اور رخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے اور اُس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے
 کیسا مڑا ہوا ہے علیٰ ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اُس کی طرف متوجہ ہے اور
 رخ دائرہ کو دیکھئے کہ اُس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سوا ایسے ہی ہیا کل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کسبت
 اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز
 سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور قوت
 شاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم میں معلوم ہے بنفسہ یا بشبہ ضرور ہے
 تو لاجرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدر کہ ناظرین حاصل ہو گا سو اگر ماہ الادراک خود ذات
 مدرک اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی
 کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں
 اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے ہمارے تہا سے لئے بھی تو کوئی مبد

انکشاف چاہیے اندہ ہے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے معہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہو اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اُس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اسکو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں قیام سے تو ابجگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیج زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجہ باران کا اُسپر ہوتا ہے اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوتی ہوں اور انکی جزو موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم انکی طرف راجع ہوں سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کے لیے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آتی ہے چنانچہ اُس کا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے لہذا جرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہو گا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جسکو دربار انکشاف علی سبدا انکشاف کہتے اُسکے ساتھ قائم ہو گا اور موافق تحریر بالا بالضرور اُسکی جزو ذات عالم میں مرکوز ہوگی اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اُسکو حاصل ہو گا اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ سبدا انکشاف اُس صفت کو کہنا چاہئے مگر بان لا مشاۃ فی الاصطلاح چاہو صورت کو سبدا انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلانیہ کو جو لواحق علم میں سے ہے مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافقی معنی اصلی بدرجہ اولے مجاز ہونگے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اُس کو وجود علی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائیگی بالجملہ معلوم جب کا دخول مابالادراک والا انکشاف میں لاجرم مسلم ہے ذات عالم میں بدرجہ اولے داخل ہو گا کیونکہ داخل کے داخل کو دخول فی المدخول الاول لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز انشاء اللہ تسلیم کرائیں گے

نئے عروض کے لئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو سو اگر ماہہ الانکشاف ہیا کل
 ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ماہہ الانکشاف داخل ہیا کل ہو یا خارج ہیا کل
 ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیا کل ظاہر ہے باقی شکل
 اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو مطلقاً اقرار بھی نہیں کرتے وجہ اسکی یہ ہے کہ موجودات
 خارجیہ میں وجود داخل ہیا کل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیا کل ہوتا ہے اور داخل
 انکا جس کو جو ف کہئے خالی ہوتا ہے اسبوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں ہر علم
 موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں مگر راجع اجتماع
 الشکلیں لازم آئے اس صورت میں تو بالضرور وجود علی اعنی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق
 ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علی اعنی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت
 میں اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق اعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف
 میں پیدا ہوتی ہے باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جسپر وہ صفت انکشافی اعنی مبداء انکشاف
 واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنیئے کہ بار مفعول بہ استعانت کے لئے ہے
 اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس
 ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعنی جسکو مفعول مطلق کہئے
 جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی
 نسبت اسکو کہنا چاہئے جسکو بنائین اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا تو وہ ہیئت ہی بنائی
 جاتی ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا
 چاہئے چنانچہ ظاہر ہے بان وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اسکے بنانیکا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا
 ہے جس سبب سے استعانت لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور
 قیود کو جو مفعول کہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق
 کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے بالجمہ علم موجودات خارجیہ میں تو باہر جو کہ باطن ہیا کل وجود خارجی

سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود یعنی مبداء انکشاف منقصور ہی نہیں ورنہ اجتماع الثلثین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبداء انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں ہاں یہ کہئے کہ اجتماع الثلثین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً موطن جو امین و جوہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سیکڑوں عوارض کا اجتماع جوہر کے موطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے سوا اگر علم بھی وجود کے لئے عرضی ہوا اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی العلوم میں کیا جرح ہے مگر اسکا جواب قطع نظر اسکے کہ کتناہ اشیاء کا معلوم ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلنا علم عوارض وجود میں سے ہے مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سوا گردات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم باینوجہ متشع ہے کہ نہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجہ عین کہ نہ ملزوم ہوتی سے ورنہ ملزوم ذاتی متقلباً تصاف عرضی ہو جائیگا پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جسکی ذات کو مبداء انکشاف مذکور لازم ہو تو قطع نظر اسکے کہ در صورتیکہ علم لازم ذات وجود میں سے ہو گا چنانچہ ظاہر ہے کہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہوا اور اسکی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہوا لرب عالم و غیر عالم یعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم اور عدم علم ہوگا سوا صورت میں الحاق اجتماع الثلثین ہوگا تو در صورت نفوذ اجتماع الثلثین ہوگا ہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ میں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ

ہیں اور اس سے یہ عقیدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتراعیات کو خارج میں وجود نہیں ہوتا نہیں میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کنہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لئے معروض اول چاہئے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں نقطہ فرق غلو داخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیاکل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں نفس وجود نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدود مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں چنانچہ ظاہر ہے العالیکیفہ الاشارة اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ تصور نہیں اور یہ دعویٰ بدانتہ علم نفس اگر نسبت علم بالکنہ ہے چنانچہ نقصانے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم ہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کی معنی پرچین طرف منہ نہ تھا اس طرف کیلیا سو یہاں بوجہ اتحاد غیبت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا باریہمہ علم کو اوصاف لازم ہے اور تقابل تضادین متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے علیٰ ہذا القیاس توجہ کو کبھی اوصاف لازم ہے یہ بھی اگر مستحق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا پھر علم نفس کے گہرے بیگانہ کے ہونیکا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا انہیں کا کام ہے جو سر اور دم میں تمیز نہیں کرتے بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا یا فطری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداء انکشاف

اپنا یا اپنے مبداء انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ توضیح ہو جائیگا ہاں نفس ہیکل کا علم
 بالکنہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیکل متصور ہے اور بوجہ شخص اور روح
 ذاتی ہیکل جسکی بحث اوپر مذکور ہو چکی خود ظاہر ہے کہ اتقائش ہیکل کے باعث جو باطن وجود
 علمی میں ہوتا ہے کہ ہیکل نہیں ملتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفہم ہاں جو جس
 کسی نے حصول الاشیاء باشباہہ کا دعویٰ کیا ہو اگرچہ بعد از حدیث فائیت ہیکل غلط ہو مگر بالآخر ایک کل و وحدت
 قیام نشین و تکلیفین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قایم بالوجود خارجی اس صورت میں اور ہولی اور
 ہیکل قایم بالوجود علمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کوشی میں حیث ہو اور
 علم کوشی میں حیث القیام قرار دیا ہے اسکی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد از قیام ہیکل
 بالوجود خارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہونے میں بالجمہ علم موجودات میں وجود علمی
 داخل ہیکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں
 سے ہے سو بعد و دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال
 سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا ہوں اگر الطباق ہوگا
 اور دونوں ہیکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابه
 چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی
 نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو باینوجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف
 میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزان ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب
 بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب
 جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے ہاں اگر مدرک
 صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محب و حدوث محبت
 اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب شیر ہے
 کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ

پہنچیں سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ
 مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صورت معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں سو اس صورت
 میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو
 اور بجانب وقوع یعنی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور
 بعد لحاظ توازی ہو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہونے معلوم کی طرف
 سے پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب
 یہ ہے کہ مخروط ناقص متوازی الظرفین کو اگر سطح مستوی پر اس کی جانب سے کھڑا کیا جائے
 تو قاعدہ گویہ نسبت راس وسیع بہ پائے کا سارا بوجہ اس راس ہی پر ہوگا راس کا بوجہ قاعدہ
 پر نہ ہوگا اور وجہ اسکی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ
 برعکس ہو پھر مانیو جہ کہ مخروط مذکور اس سے لیکر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بال شخص ہے
 تو قاعدے سے لیکر راس تک سارے مخروط کا بوجہ اسقدر زمین پر ہوگا جسکو دائرہ راس
 محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے وجہ اسکی فقط
 یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس
 کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف
 کو خیال فرمائیے کہ وہ اسقدر وجود کے ساتھ قائم ہے جسکو ہیکل عالم محیط چنانچہ اُسکا علم ہونا
 اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع
 اگرچہ بنسبت جانب صدور وسیع ہے کیونکہ نہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس
 جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کر نیگے اس طرف کے احکام اُس طرف رجوع
 نہ کرینگے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے الغرض باوجود انبساط و وسعت
 جانب وقوع جانب صدور ہی اُسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور
 سطور متحقق ہونگے والدہ اعلم باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحقوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا

خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معرض مغر و کبر کی نہیں چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گذر چکی ہے اور کیونکر ہوں ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہوں اور اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیفیت میں سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں چنانچہ ہر کسی کا وجود ان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال سات وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد حقوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارہ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں دہل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کھان میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اُس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا ہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی منصوص ہے جب تقرر شدہ شرح و رشتہ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات واردہ بحدائق مندرج ہو گئے اور یہ بات بخوبی تحقیق ہو گئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اور اراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ نسب کی دو قسمیں ہیں قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو باین نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اُس سے بوجہ منافع چند و چند روح کو محبت ہو جاتی ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی اس لئے کہ محبت احسانی کی بنا منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں انکو اگر علاقہ امتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ امتساب ہے اس کی روح سے علاقہ امتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو باین نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق

ہے چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوائی معلومہ کا ہونا سیات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوتی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی محبت ہوتی ہے بھر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی مہر ذی نفس کے بہر طور عرضی ہے اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھا جاسکتے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھے قراہت معدنی اور شرکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوتی ہے مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو مان باپ سے اگر بہ نسبت مان باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بجائے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں مان اگر کوئی دوسری محبت محبت نفسی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایان ہو تو ہو سکتا ہے اور روحانی میں جبکہ مذکور اوپر آچکا ہے واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل و قاع معدنیہ اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کی طرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اسکی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جاکر اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہئے شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت تقد جابر کم رسول من الفسکم عزیز علیہ ما عنتم جلیس علیکم بالمؤمنین روف رحیم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضای انحراف اصل مذکور ہے

اور نیز آیۃ الاتصروہ فقد نصرہ اللہ اذا خرجه الذین کفروا لکرم ہو تو اس پر دال ہے باقی سیلاب سے ہیکل
 بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے مائل ہے اور اُس کے اثبات پر ہمارا مطلب
 اصلی موقوف ہے آیۃ البنی اولى بالمؤمنین من النفس من مندرج ہے کیونکہ صیغہ حب تو بالاتفاق
 افضل التفضیل یعنی مفعول ہے باقی رہا اولیٰ وہ اگر بمعنی حب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے
 اور اگر اُسے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک و
 ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی
 ہی نہیں علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول مختلف
 نہیں ہو سکتا تو لاجرم ہیکل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقہ محبت ہوگا مگر
 مان یہ شبہہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر اجبت کی کیا وجہ دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہان سے نکل آیا سو اُس کا جواب یہ ہے کہ اولیٰ کے محلہ میں اس آیت میں لفظ من النفس
 واقع ہے اور من النفس کی ضمیر مؤنثین کی طرف راجع ہے، تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم کی نسبت اُنکی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضامین
 الیہ کے ساتھ اُسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہوا شیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ نہ ہوں
 نہیں سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ
 اتصال والضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقتہ
 اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقتہ وجود میں
 اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں چنانچہ تحقیقات گذشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال
 والضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مبائنہ اور انفصال وہی کی
 بھی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق منجملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں اوصاف مفارقتہ
 اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا اس لئے اُن سے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادرانی
 ہے واجب ملزومات و معروضات باینطور اقرب الی اللزوم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض

تو کہ ہے کہ بطور مذکور اقرب الی ذات الملزوم والمعرض ہوگی کیونکہ ملزوم ومعرض کو لازم
وجود اور عارض کی طرف اقتدار فی الوجود نہیں تھا تو اقتدار فی الشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی
نہیں مان لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ من القسم واقع ہے اور من القسم کی فہمیر مومنین
کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہونے کہ رسول اللہ صلعم مومنین کی نسبت انکی جانوں سے بھی
زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اسکی ذات سے بھی زیادہ
قرب ہو اشیاء مہائے فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تباہان کہان تباہان کم سے
کم تمیز وغائرت کو مقتضی ہے اور قرابت مذکورہ محویت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگاری
ہے جسکو احتیاج الی الاقرب فی التحقیق والتعقل دونوں لازم ہیں چنانچہ انشاء اللہ بعد تقریر
واثبات اقربیت واضح ہو جائیگا علی ہذا القیاس نہ موصوفات ومعرضات کو اپنے مضاف
بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور
معرضات کے ساتھ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مضافہ ہوں یا لازم وجود ہیں
اس لئے کہ اوصاف عرضیہ کو اپنے تحقیق میں اپنے موصوفات اور معرضات کے ساتھ علاقہ
احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی الشخص ہے جسکی شرح وتفصیل اور اثبات تحقیق سے
اور اق گدشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی التحقیق نہیں تو احتیاج فی التعقل ہو اُسپر
متفرع ہے کاہیکو ہوگی اس لئے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی وموجد نہیں جو وقت حال
توقف مبدل ہو جائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ اشکارا ہو جائیگا الغرض اوصاف بالعرض
کو مرتبہ ذات میں اپنے معرضات سے استغناء ہوتا ہے اور در صورت استغناء تصور اقربیت
مذکورہ حسب تحقیق موعود تصور نہیں پر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معرضات
کے یہ حال ہے تو معرضات تو اوصاف بالعرض ہے اور بھی مستغنی ہوتی ہیں بلکہ استغناء کلی
انکو حاصل ہو اکر تا ہے دربارہ تحقیق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا دربارہ شخص اگر موصوفات بھی
شخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے اب دو احتمال باقی ہیں

ایک تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات لازم اولی لازم الذات من ذات لازم ہو دوسرا یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاته واولی بالملزوم من ذاته ہو سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لیے کہ قربیت مذکورہ کو حسب وعدہ گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس اسلئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مفقّر الیہ ہونا ضرور ہے چہ جائیکہ الٹی مفقّر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اُسکو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو اُس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اُسکے کُنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہونا ہونا ہونا و نون ملکہ کسی ایک علت کے معلول ہونگے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکہ وہ باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گود و نون کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اُس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ الٹا ہے اس لیے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت بہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلئے یہ معروض ہے کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف اقتدار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم متحقق لازم کے لئے کافی و وافی ہوتا ہے اور وسائل یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہان ناکو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہو گا بلکہ غور سے دیکھیے تو ممتنع ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات و اقیعہ کے مخبر ہر منشی نہیں بلکہ یوں کہیے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدہ بصیرت اور چشم عقل اُسکو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی اس صورت میں ضرور ہے کہ کُنہ لازم کے تصور کو اُسکے اقتدار کا تصور بھی لازم ورنہ لازم ذات کا انفکاک اُسکے ملزوم سے لازم ایسا کجا ہوگا اسکی ظاہر ہے اور ہمیں سے

استفسار مد نظر ہے تو سینے اقتدار لازم ذات الے الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئیگا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغناء ہوا اور اسکا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا بالجملة بنا بر کار لزوم اقتدار پر ہے استغناء ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے اسلئے ضرور ہو کہ لازم ذات کی گنتہ کے تصور کو اُسکے اقتدار کا تصور لازم ہو مان اگر عقل مجرد مطلق نہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اُسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و اقتدار ذاتی لازم کے ادراک کو اُسکے اقتدار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک اُنکے کام ہے اور خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور اقتدار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جسکی طرف عقل کو دوبارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے خدانے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اہل مدرک وہی ہے ادھر افتقار خود اضافیات میں سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اُسکے لوازم ذاتیہ کو ادراک کرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے تصور کو اُسکے اقتدار کا تصور لازم ہے اور اقتدار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اُسکا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم

کے ساتھ متعلق ہو جائے سو باین وجہ کہ یہ معلوم جسکا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور
 اضافیات کا تصور ہے تصور اطراف یعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں
 بھی لازم و ملازم ہیں تو لازم افتقار کے تصور کو لازم و ملازم کا تصور لازم ہوگا مگر چونکہ اس اضافی
 میں مضاف الیہ لازم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے
 تو لازم کا تصور اول ہونا چاہیئے شرح اس معانی یہ ہے کہ چہت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب
 پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں پھر ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں جب پہلے
 چہت کو مشا خیال کر لیتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے
 اور دوسری اضافت میں چہت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذاتی
 ذاتی ہے تو لازم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت میں اضافت
 ذاتی ہے سو اگر یہ دونوں کسی حکم کے لئے مصداق اور معنوں ہوں تو لازم ماتحت و
 مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا بالجمہ حکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کہ لازم کا تصور ہو
 تو اس سے پہلے لازم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے
 کہ افتقار ذاتی اور لازم ذاتی ذہن اور خارج ثابت بدل نہیں ہو سکیوں کہ اختلاف وجود یا اشتلا
 عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں
 ہوتے یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات
 سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور
 ہے تو وہ فقط لازم ذات اور اُن کے ملازمات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس
 باب میں ایک تحقیق مقول اجزاء گذشتہ میں مرثوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چہرے چار تکرار
 سے فائدہ نہ آئی اس لئے اس سخن سے رد گردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں
 سینے جب یہ بات روشن ہو گئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا ذہن میں
 یہ ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ علیہا الشئ او ثابت ثابت علیہ

اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ ایگی اور بدستور خارج
 اسکے وجود سے پہلے اسکے لزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور
 وہ احتیاج و لزوم جو اسکے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف
 وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اور اسکا حال
 ابھی آپ سُن چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے یا نہیں القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات
 وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اول وجود ملزوم ضرور تھا اسکے بعد وجود
 لازم کی اسید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا پھر وجود لازم ہوگا مگر
 سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بحجۃ مصدقہ
 میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کُنہ لازم جب ہوگا بعد علم کُنہ
 ملزوم ہوگا بان علم بالوجہ میں ہم اس بات کی مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ
 بھی معلوم ہوگئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اسکی علت کے وسیلہ سے متصور ہو انقض
 جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیون نہو سچ ہے اور کیون نہو سچ نہو علم بالوجہ تو
 وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اسکا علم تو یہی علم کُنہ ہے ان مضامین کی تائید خاصکر اس بات کی کہ
 ماہیات خارجیہ ذہن میں اگر قبیل نہیں ہو جاتیں اُس بحث سے بخوبی متصور رہے جس میں
 تکرار انقسامی اور تکرار انطبائی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا
 ہے کہ پاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی
 ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مضموم اضافی
 ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنیہ اور مستغنیہ عنہ کی تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافی
 افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہو کر وہ مان
 تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے
 کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب پنا چاہی ہی کہنا پڑیگا کہ

افتقار یا تواضانی ہے یا تعقل اضافت کے لئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل
 مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پہلی
 بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے ترکیب اضافی میں مثل غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف
 الیہ پر مقدم ہونا بالبداهتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے
 پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے
 بالجملہ اس شبہ کا جواب پاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو باین نظر کہ دو دیلون میں سے اگر
 ایک لیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں
 کی ضرورت ہو مطالب علیہ کے اثبات کے لئے ایک لیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جسکی
 بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں اگر تبدیل نہیں ہو جاتیں اس بات کو اثبات
 کے لئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ
 نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں بالجملہ نسبت
 فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ
 موجبہ کلیہ بعد اذال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب
 سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے ایقاع نسبت
 سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثنائی تصور بنجاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم
 مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ
 کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہو گا کہ سالبہ میں اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی معنی
 نسبت سلبیہ نہیں ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے سقط اشارہ
 لحاظ ثنائی معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تعادل جو نسبت ایجابیہ اور
 نسبت سلبیہ میں ہے تعادل تضاد ہو گا تعادل ایجاب و سلب ہو گا اور خلاصہ اول تعادل
 کامل نسبت اور علم عدم نسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبی ایک محصلہ دوسرا معدولہ

بنین کے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہو گا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا
 محصل علم النسبت ہو گا جس سے دو قیضے ایک موجبہ دوسرے سالبنین کے پھر یہ تقابل
 علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملة سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی سلب
 نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصویر یہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات
 وجودیہ تصویر یہ وضع کر لیتے ہیں ائے حرف سلب لفظون میں نہیں ہوتا جیسے عمی عدم
 البصر کے لئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ شتم شکل الفاظ مفہومات
 نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی انہیں بھی
 لفظ سلب نہیں ہوتا بجملة انہیں کے استعنا بھی ہے حقیقت اسکی عدم الافتقار ہے وجود عدم
 الافتقار نہیں البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے لفظ
 وجودی اُسکے لئے تجویز کیا گیا ہے اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ
 وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظون میں نہو
 تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے
 لئے تعقل متبیین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضامین
 الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہیں اسکے بعد ہے الغرض نسبت ہو
 تو سب کچھ ہوا اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہو گا نہ وہ ہو گا اور لحاظ ثانی کے بعد جو غنائ
 بجملة نسب ہو جاتا ہے تو وہ لازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اُس عدم نسبت افتقار
 کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ
 نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم
 نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی انہی ذات ملزوم اور منسوب الیہ
 کی طرف بھی ذات محضہ انہی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف
 ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ

عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور
 بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہوا اور محال مذکور لازم آئے
 اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اسوجہ
 سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا وجہ اسکی
 یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف
 اور مضاف الیہ ہوتے ہیں علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ
 غلام اور زید میں تقابل تضائف نہیں ہاں غلام میں اور مولیٰ میں جسکے افراد میں سے ایک
 زید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائف ہے سو اسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور
 ہے مگر نہ باین طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہوا سکتے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اسکا
 مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اسکا تعقل اسکے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل
 بھی اسکے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف توقف ہو
 اور سب جانتے ہیں کہ چیرچ و مرجع ہے ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی
 جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا
 ہے گویا باین وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی ہے مصداق متصور نہیں بالاضطرار کسی مصداق عام یا
 خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا اسکا
 باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے
 ہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق
 بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہوا اور مفہوم مضاف کو
 اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق
 ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق
 و تحت مثلاً سقف و فرش میں دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہیں علیٰ ہذا القیاس یہ بھی

نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور نہ کر لازم آئے گا بان بایں وجہ کہ تقابل
تضائف میں ہمیشہ دو اضافتیں متعکس و متوازن و متعاقب ہو اگر تین میں تو ایک کا تعقل
دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جب کسی مصداق
کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اسکو بھی ایک اور اضافت اسکی طرف ضرور
پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے
تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعکس ہونے کے ہیں اور
بنائے عکس منطقی ہی اسی تعدد اور اثینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف
یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ ہو سکے چنانچہ ظاہر ہے
اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اند ہے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالحد ایک اضافت
کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاصکر تقابل تضائف میں چنانچہ لفظ تضائف
بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعاقب ہوگی
تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں
اضافتوں میں باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری
طرف استغناء ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں تلازم ہوتا ہے
لزم نہیں ہوتا سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم قی پر محمول کرے کہ یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین
سے افتقار معلوم ہوتا ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ ہوتا تو یہ اُسید کا قصور فہم ہے جس علیت نے
دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے اسی نے اسکو اس کے ساتھ
نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک
مثال بطور مشتمل نمونہ ضرور اے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی
مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے خیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اسکی طرف
سے اُسپر اور اسکی طرف سے اسپر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس

عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ جسم کو لازم ہیں اُن ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کرین تو چہا
 رستہ پیدا ہو جاتے ہیں سوان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک وسقف
 سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکل کر فلک وسقف
 پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اسکو مبداء خروج خط موہوم اور
 اُس کو منتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اُس کو مبداء اور اسکو منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ
 نہ کریں تو پھر بین السما والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے
 چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم
 ہوتی ہے جسکو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہا
 کے دیکھیں تو خط خارج من السما والسقف مصداق تختیت ہے اسی واسطے جس پر وہ خط
 واقع ہوتا ہے اُسکو تخت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تختیت ارض
 و فرش آسمان وسقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جسکے وقوع کے باعث زمین
 منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق
 فوقیت ہے اسی واسطے جسپر وہ واقع ہوتا ہے اُسکو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لیے کہہ سکتے
 ہیں کہ فوقیت فلک وسقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے باقی تخت و فوق کا اطلاق جو
 خود فلک وسقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تختیت و فوقیت مصداق مفعول
 ہیں اعمیٰ بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کئے گئے ہیں جیسے نور واقع علی الارض کو دہوپ
 کہتے ہیں نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دہوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال
 فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مساحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمائیے کہ یتھجدان بالینہم
 دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور
 وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہو گئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ
 مانگا گیا کہ بین المتضائفین باینوجہ کہ علت فاعلہ نے اُن دونوں کو جدا جدا نصب اور

مقام اور محل عنایت کیا ہے ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اسکی تفسیر
 اور تشخیص ہو سکتی ہے پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعبر دونوں معاً متحقق ہیں اور
 وجود ذہنی میں مقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار بعد میں ملحوظ ہو جاتا
 ہے اور اُس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو یہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے غرض بوجہ
 تعاقب مرتبہ منجبر عنہ جسکو ہم نے بوجہ وجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعبر تعبیر کیا ہے ایک کے
 تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آ جاتا ہے اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز
 نگوں اپنی ضرورت کو بھی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے
 اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضائف نہیں ہاں ایک متضائفین
 میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اُسکو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا
 کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ عرض
 مفہوم متضائف ثانی اعمیٰ مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری نسبت
 ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اسکے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم
 ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جسکے اعتبار
 سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہوا اور اسے بھی جانے
 دیجئے ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں
 مرتبہ اخبار سے مقدم ہے رہا مخاطب اُسکے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو
 اور علم بالوضع بے اسکے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہوا اور ہمارا کلام اُس
 تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور مخاطب میں نہیں با اینہم مرتبہ اخبار اور مخاطب میں
 گئے مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے غرض یہ ہے کہ متضائفین
 کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک کا تعقل دوسرے
 کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل

دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے نتیجہ اسکی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمونی ہے دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پردہ فرضیہ عمرو ہے یا بکر ہے سوا اعتبار اول میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضائف ہی نہیں بلکہ اسصورت میں حاصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جسکو وجہ اعتبار اول ہی بنالین تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام ہستیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں اگر چارہ فی غلام زید کہتے ہیں تو حکم محیی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کئے لازم ہے نہ اعتبار ثانی جو اسکے لئے وجہ ہے اور یاد ہو گا کہ ہم نے جو کچھ دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکئے دعویٰ کیا ہے یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بیون کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلہ کو روشن دیکھ کر انشاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے والہ اعلم و علمہ اتم جب اس جواب باسواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اہل مطلب کو پھر بنہالین مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا پڑیگا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کیسے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا وہ اپنا کوئی ایکسی بیگانہ کا ادراک ہوا الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کئے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اسکو ادراک حاصل ہو اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شے کے قریب ہونے کی کسی دوسری چیز اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اسکی طرف حرکت کی جائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت

باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے خاصکر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو
 کیونکہ اس میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اُسی کا نام حرکت ہے بالجملہ جیسے حدوث
 توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لئے حرکت کی
 ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں
 توجہ قلبی ہے تو حرکت بھی قلبی ہے معہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے
 اور آپ خود جانتے ہو گئے کہ انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو
 لیجئے یوں سمجھئے کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لئے ابعاد کی ضرورت
 ہو منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ موصوفات منجملہ کیفیات
 ہیں سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہو گا تو ایک کیفیت سے
 دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہو گا جسکے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اُسکو وہ جس کے
 نزدیک حرکت کے لئے بقاء نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ
 تحکم محض ہے انصاف سے دیکھئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقاء جنس
 عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزل نہیں اور
 حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اسپر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ
 ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہاں بوجہ بقاء نفس مقولہ اُس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ
 کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی بائیںہہ نظر و فکر میں بہ نسبت حدس
 کے فارق ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال ذہنی حرکت نہ تو یہ فرق نہ ہو
 کس کام آئیگا لیکن واضح رہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور
 نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسری کا ادراک لاجرم اول کے قرب اور ثانی کے بعد
 پر دلالت کریگا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو یا باعتبار انتقال دفعی ہو
 اور اسکو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کا ذہن میں

افشار معلوم کر کے پھر ادماہ تطابق کرتے ہیں اور خبر بنا لیتے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں
 ہجرم جو بات درجہ علم و حکایت میں ہوگی درجہ معلوم محلی عنہ میں پہلے ہوگی سو یہ یقیناً تقدم و تاخر
 علم ملزوم و لازم ذات جو لازم ضروری ہے اتفاقی نہیں خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک
 اول ذات ملزوم ہے پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات
 لازم ہے تب یہی ہے رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب
 واقع ہوگی اور بابد و وحدت تعدد لازم آئیگا سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی
 تحقیق بخوبی بحث ہیا کل میں گذر چکی ہے اول تو یہ کہ ہیا کل ممکنات میں تکثر انطباعی ہے
 تکثر انطباعی نہیں اعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جنہیں فقط خطوط مقترنہ بہینت
 کدائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیا کل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم
 ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر پھر وہ صادق آئیں یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے
 بعد خارج قسمت خطوط محض رہ جاتے ہیں اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیا کل ممکنہ
 اور حدود و فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو
 مقسم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ
 بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا
 ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزا نکالیں لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئیگا
 ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجئے ایک
 آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب و التناوب چونکہ اسکی نتیجہ
 قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسقدر بغرض یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے
 دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آتا تاہاں بوجہ
 تکثر منطبع فیہ اور تعدد مادی و منطبع حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جسکے باعث
 احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ مضمون بھی اوراق گذشتہ میں بخوبی واضح

ہو چکا ہے جب یہ دونوں مقدمے آپکے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں
 اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے ہی آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر
 جیسے اس ادراک میں جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات ہے حیثیت ہے اور مدرک
 بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع و حیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں
 اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعنی اس صفت
 مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دربارہ حصول
 صفت مذکورہ اسکو تتم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اسکو مکرر حاجت نہیں ایک وہ احتیاج
 سابق جو دربارہ تحقق وجود تھی وہی ہے دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اسکی طرف رجوع
 کی حاجت نہیں ہاں مدرکیت لفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف
 رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیونکہ ملزوم کی ضرورت اول بغرض مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ جو
 ممکنات وجود فعلی نہیں وجود الفعالی ہے اس لیے جب اسکی ضرورت ہوگی وجہ مفعولیت
 ہی میں ضرورت ہوگی مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو علت
 تاسہ سے تعبیر کر سکتے ہیں سومضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آ جائیگا کہ ایک شے
 ایک ہی شے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول
 ہوتی ہے اور ایک شے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے اس لئے جو شے واسطہ فی
 العروض مفعولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہیگا ورنہ انقلاب ماہیت
 لازم آئیگا بالجملہ لازم کو دربارہ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں البتہ دربارہ مدرکیت
 مفعولی اسکی احتیاج ہے اسلیئے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارقی احکام
 مذکورہ ہو گئے ہیں اعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم وتأخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہیں
 الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بالاینہما احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت
 و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں یہ تقریر تو اسصورت میں کہ ایک بار ذات

لازم کو سن حیث ہولین اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم جمہین اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور ہیکلی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائیگا ہر چند تفہیم مطلب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع میں یہ تقریر جسمین ہیکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستقیم دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں یہ دو صورتیں اسکی تصحیح کے لئے کافی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحدانہ متصورہ کی صورت جو کچھ ہو کر رہی ہو یا کبھی باطن نور آفتاب میں بقدر اتحادی و تنور منطبع اور منتقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء الانکشاف میں جسکو ایک نور قایم بذات العالم قرار دیا ہے منتقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداهتہ واحد رہتی ہے کیونکہ اسوقت وہ ایک حد فاصل بین النور والحجم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی ایسے ہی نور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اُسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اسکی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر تقسیم بین العلم بعن مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود خارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجہ ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بُعد ظاہر ہو جائے مگر اسوقت اُس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی

مفعول مطلق علم وادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب
 سمجھ میں نہ آئیگا بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہو تکرر تحقیق کی حاجت نہیں
 جب اس خرفشار سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کئے لازم خود لازم کے
 لئے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اسکے علم کے بعد اسکا علم ہونا ضرور پھر اچھا گریہ
 یوں کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللازم من نفس اللازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث
 ہوگا علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت اُن کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے
 تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجائے کیونکہ لازم ذات و غار حیات تو بادی النظر میں موجود
 واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خالصہ
 حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع
 ذہن میں موجود ہوتے ہیں چونکہ اس مطلب کے مبادی اور افاق گذشتہ میں منبصل مرقوم ہو چکے
 ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل ہی ہو وہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط استقدر معروض ہے کہ اگر
 کوئی جسم مذکور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اسکو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا
 شخں اُسکے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اُس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان
 کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اُس روشن دان کے شخں یعنی جو ف میں تو نور ہوگا اور اُس اعتبار
 سے گویا مقدار شخں دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں
 ظلمت محیط ہوگی جہاں پہلے نور محیط تھا اسطرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے
 اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتزاعیات خارج
 میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اسکی نتیجہ ضرور ہے کہ انتزاعیات لکھو
 کہتے ہیں سو مختصر گزارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اولیہ سے عام ہیں ایک
 تو مفہوم وجود دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھتے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا
 عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے

احتراز ہے کیونکہ بطور تکرار نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر
 انکو مفہوم بنا دیتا ہے سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے
 مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولیٰ نہیں مفہوم ثانوی ہے بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے
 کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعانیات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں ہو سکتی
 اصل مدعا ہے اس میں اگر وجہ کو تاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہو کر سے غرض سیر
 نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم
 قابل اور اک نہیں مدرک و معلوم ہوتے ہیں تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدید
 و اقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گذشتہ میں انہیں صور کا نام ہننے حدود و فاصلہ
 اور ہیکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں
 خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے او
 حدود میں ایسے ہی حدود و فاصلہ میں الوجود و العدم کو سمجئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے
 لئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لیکر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے
 ہی وجود سے لیکر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے
 کیونکہ ہر تخصیص سے لایزم ایک تحدید و تقید حاصل ہوتی ہے مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض
 ہوئی اور جسکی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود و العدم پیدا ہوئی یہ تخصیص رکبتے جسکی
 وجہ سے تقسیم جو ہر عرض حاصل ہوئی پھر اسکے بعد جو ہر تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم وغیرہ
 جسم پیدا ہوئے علیٰ ہذا القیاس نامی وغیر نامی اور حیوان وغیر حیوان اور انسان وغیر
 انسان وزید وغیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک
 تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اہل مبنی حدوث صور سے غایت
 مانے الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آ جائیگا جیسے نقطہ میں بنسبت خط کے اور خط
 میں بنسبت سطح کے اور سطح میں بنسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا یا اب پھر یہ التماس ہے

کہ جیسے سطح بنسبت جسم کے اور خط بنسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود و مقنازعہ نے
 الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہونگے یعنی جیسے مثلاً جسم
 اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اُسکے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط
 اُس کے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول درجہ کی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع
 ہوگا اور وہ حد اُسکے لئے امر انتزاعی ہوگا پھر دوسرے درجہ کی حد کے لئے حد اول منشاء انتزاع
 ہوگا اور وہ خود اُسکے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں الوجود
 منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونیکے یہ معنی ہونگے کہ حدود مذکورہ کو
 وجود محدود سے جو انکا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اُس درجہ کا وجود اُنکو اگر
 ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بنسبت نور مبداء انکشاف اسوقت بوجہ خلوص
 جوف ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بنسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل
 نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی الوجود و ذہنی اعمی مبداء انکشاف نفس وجودیت میں
 متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی
 صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا
 ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب
 ہونگے اُتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہونگے شرح اس سماکی یہ ہے کہ
 اگر تامل و تضاد مذکور نہ ہوگا تو انکا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بنا امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے
 اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے
 لئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جسوقت ایک ضد ہو اسوقت دوسری
 ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود
 عدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئیگا رہا اجتماع التلین سو اُس کی
 وجہ یہ ہے کہ دو شلون میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں

تفارق بھی ضرور ہے ورنہ جمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کے لیے حاشیتین متغائرین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شے اور لاشے اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسکی اجتماع الحقیضین کہتے ہیں بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبداء انکشاف مذکور ہیں اگر تماشل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع فیضین کے لیے کون مانے ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھتے تو تماشل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سینے کے وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سوا اگر تقابل تضاد و تماشل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متوازن ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحد و نہ ہو جیسے تضادین میں ہوا کرتا ہے چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے اس صورت میں نہ کوئی مفعول ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لیے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفا کیا جاتا ہے مفعول بمفعول مطلق کے لیے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے چنانچہ بارہ جو مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ بات جب ہی تصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اسکو محیط ہو لیکن ظاہر ہے کہ در صورت حلول سریانی یہ احاطہ بیہ قابلیت اور تقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں پھر یہ عموم تعلق علم کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیونکہ صحیح ہوگا الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے غایۃ ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نہی علی سبیل التناؤب ہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات

ممکن نہیں اس لیے چارنا چار ہی کہنا پڑیگا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول
 سریانی ممکن نہیں ایک دوسرے کی حد پر تقسم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لئے متحدہ
 بنجاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے متحدہ ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور
 ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہونگے محیط کی جانب بھی
 اسی قسم کے حدود پیدا ہونگے مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے
 ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی
 پر ہی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں
 علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی حد محدب اگر
 خط ہے تو اسکی حد مقعری خط ہے باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ
 خط کے محیط ہونیکے کیا معنی علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لئے نقطہ کے محیط ہونے کی کوئی صورت
 نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط دربارہ احاطہ حادث حدود متماثلہ ہوا ایک
 تمثیل مد نظر تھی سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ انہیں سے ایک بھی اس مطلب
 کی تصویر کے لئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہی ہے نہ یہ کب التزام کیا تھا
 کہ سطح کی حد اعنی خط اور خط کی حد اعنی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیئے بالینہم یہ کب ضرور
 ہے کہ ہر شے کے لئے وہی محیط ہو جو اُس سے متزع ہو بلکہ منشأ انتزاع ہی اگر محیط
 انتزاعات ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات
 کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اُسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اُس کے علم کو
 بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تعالیٰ المدین ذلک علواً کبیراً بلکہ
 معاملہ بالعکس کہیئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے انشاء اللہ اس
 باب میں اطمینان ہو جائیگا سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور
 وجدان و مشاہدہ کو شاہد اسکا قرار دیا جائے تو اہل حق کو انشاء اللہ گنجائش انکار نہوگی خط

اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اسکی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے
 عطا ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اُس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چند ان مخفی
 نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لیکر نقطہ تک دو دائرہ
 متوازیہ پیدا ہونگے جن میں سے بیع الحركت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں لطیف الحركت
 اور چھوٹا دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اُس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اُس نقطہ پر مرکز کو
 محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستقیم
 اور مدور ہوگا جو اُس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو
 اُس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل
 ہونا بظاہر مخفی ہے مگر باین نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور نہیں
 اگر متصور ہے تو کمعبات میں متصور ہے سو جہاں کمعبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی
 دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اُس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لیکر وہاں تک سطح و
 ہوائیگی اور خط مذکور وسط میں آجائیگا ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوئے تو یہ نسبت خط
 فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں واقع نہیں ہوا
 خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط
 کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پہر
 جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اسمین اگر علم بنے
 مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اسکو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہو سکے گا اور اسکو
 بھی محیط ہوگا الحاصل باین نظر کہ علم یعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار
 نہیں اور علم بالفعل کے لئے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پہر جو حد کہ محاط کی جانب
 ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالفرد و جن قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب
 پیدا ہونگے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور بقدر طبقات وجود خارجی کی جانب

ہونگے اس قدر وجود ذہنی کی جانب ہونگے بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے بلکہ
 باین نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے یوں معلوم
 ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا
 حدود وجود و حدود و دو امور انتزاعیہ ہیں انکو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے انکے وجود خارجی
 ہونے میں بھی کلام ہے اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اس صورت میں نہ وجود مذکورہ
 موجودہ فی الخارج ہونگے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اثنی وجود
 محیط انکے لئے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے
 سطح خارج پر نہیں ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے
 ہیں اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر
 وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے
 ساتھ قائم ہوں چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے باین ہمہ اگر اسکو نامائے تو لفظ
 امور متبائنہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو سیکل کو جب
 قطع نظر وجود داخل سے لینگے تو لاجرم دونوں سیکل میں ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان
 ہونگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر انکو عنوان سطح خارج
 کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جوف مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی ششکون
 کا معنوں ہے اس صورت میں جسکو متبائن کہتے ہیں انمیں فقط فرق اعتباری ہوگا
 دوسرے وجود داخل کے لئے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکیگا ہاں اگر وجود داخل ہیاکل کو
 معنوں کہا جائے تو دونوں خرابیان لازم نہیں آتیں بالجملہ ہیاکل و حدود میں نظر وجود
 داخل پر ہوتی ہے حدود مذکورہ اور وجود داخل ہم ہونگے تو انکے لئے خارج میں وجود ہوگا
 ورنہ باعتبار معنوں خارج میں موجود ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اسوقت وجود ذہنی داخل
 ہیاکل ہوگا اس تفسیر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو سمجھ الوجوہ معدوم فی الخارج

نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت خارجی خارج میں قائم یا لوجود الداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم یا لوجود الخارج ہوتے ہیں اور ایسے وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے کہ خارج میں لوجود و منشاء موجودین و رتہ بجمیع الوجود معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں بالجمہ لوجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر و جو داخل سے اعلیٰ میں حیث ہو امور انتزاعیہ میں ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی مذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشاء انتزاع ہیں اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لئے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہیں ہکو انتزاعی معلوم ہوتے ہیں اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہور نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہو گئی ہے اعلیٰ جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ اُسکی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعلیٰ بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہکو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اُسکا باعث فقط وہی ہو کہ مبداء انکشاف کو اُس طرف حرکت ہے باقی یہ بات کہ اس نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اُسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کہ منسوب کے لئے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ

ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ صحیحہ میں نہیں آسکتے سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر دہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحقق کے لئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشاء نہیں جو ضرورت علی کے لئے ضرورت خارجی کی ضرورت نہ ہو الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لئے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کو حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سو احواد کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا احواد کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لئے القاص باوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجوہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لئے مسلم ہے پھر عدم اگر تعقل و منتزع ہوں تو کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لئے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کے لئے بھی عنوان ہوتے ہیں فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنوں کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنوں اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اسکے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں اسکے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی لنگے لئے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ مقصود نہیں ویسے ہی بوسیہ حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے اعمی سلب اضافت حدود کر کے اسکا عنوان بنا لیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اسپر حمل کر لیتے ہیں چنانچہ لاتنا ہی جو اس مادہ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تنابہای ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی ہی بھی کیونکہ حاصل اسکا وہی حدود مذکورہ ہیں اور لنگے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود انکا تحقق بوجہ عدم

اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لئے کافی ہے اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا
 کہ تصور عدم مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیله تصور عدم محدود داعی بذریعہ
 تصور عدم مقید ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیله حدود ہوتا ہے اور تصور
 وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود داعی بمعونت تصور وجود مقید ہوتا ہے غرض جیسے ابتدا
 علم تمام کلیات بوسیله علم جزئیات ہوتا ہے جسکو یون کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیله علم خاص
 ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیله علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے بالجملة
 اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اُسکے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے بعد عرض اس
 وجود کے اگر اسکو موضوع بنائیں تو لاتناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اُسپر
 حمل کریں تو لاجرم ایک صفت وجودی اگرچہ کہتے ہی ضعف کے ساتھ کیون نہ اُسکے لئے حاصل
 ہو جائیگی اور اس وجہ سے عنوان تصور بنائے گی بالجملة تصور عدم مطلق و عدم مقید بالکنہ نہیں
 اور کیونکہ عدم کے لئے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر ہو یا تصور بالوجہ ہے
 اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو وجود عدم مطلق سلبی ہے جسکا وہاں ایجاب ہے
 اُسکا یہاں سلب ہے پھر یہ سلب بطور عدول داعی بحیثیت وجود ذہنی اُسکے لئے ثابت
 کرتے ہیں علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ
 ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے وہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اوس وجود کے ساتھ قائم
 ہے جو متعارف و محض ذی الوجہ ہے ہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی
 ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی
 ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا اور بالبداہتہ معلوم کے عدم کے لئے کوئی کنہ وجودی
 نہیں پھر اس بات سے کیا ہوتا ہو کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے
 کیونکہ علم صفت وجودی ہے اُسکے لئے واسطہ فی العروض اور عروض دونوں وجودی چاہیں
 سبب کے معروض علم انجکہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یون کہا جائے کہ بدلا

علق علم کہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے
 تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم
 نہیں جو شبہ مذکور کہیں یہ جب ہوتا کہ اول وجود عدم ہوتا یا ان جیسے عدم وجود شنبہ ہے کہ کبھی
 وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم شنبہ بعلم عدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے
 اور باین نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں لیکن وقت انقضاء
 آفتاب و صفاء جو اگر کسی میدان مستوی میں چھین نہ کوئی آڑ ہونہ پہاڑ نہ درخت ہونہ جہاڑ
 کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں
 اسکا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دہوپ وجودی ہے عدمی خاص کر وقت
 حرکت کے اس وقت وہ غلط کار نظر حقیقت میں کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دہوپ کی طرف
 وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں اب دیکھتے ہیں علم
 الوجود بمنزلہ وجود عدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے اعتنی دہوپ کی جانب علم ہے اور سایہ
 کی جانب عدم العلم مگر بادی النظر میں دیکھتے تو دہوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العلم
 معلوم ہوتا ہے سو جب کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم
 انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پہر یہ اعتراض بھی
 وارہ نہیں ہو سکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہر حال عدم
 کے لئے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر ہو اجتماع التفیضیں اور
 اجتماع الضدین اور انصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لئے بھی وجود ہو الغرض عدم
 تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا اور انتزاع کیا
 بذات خود معدوم ہونا اور بوجہ منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز یہ کہ
 نزدیکی سلم بھی ہے پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا
 وجود کے لئے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو تقدم الشئ على نفسه لازم آئے کیونکہ امر

انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے اس لیے منشاء انتزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اسکے لیے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں پھر جب ہم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جسکو قابل انتزاع کہیے لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی طرف کا منظور ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے اُن کا وقوع بین الوجود الخاص العدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ ظاہر ہے القصد بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اول اعنی سب میں اول جو انتزاع ہے تو حدود کا انتزاع ہے پھر حدود کی حد کا انتزاع ہے غایت لے لے الباب اور نہایت کاریہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لیے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھیے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں بالینہم ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصحیح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کئے جاتے ہیں ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیلولت بین الشیئین اُنکے مفہوم میں داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیلولت کا تعقل اُن دونوں کے تعقل پر موقوف ہے سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

حدودے میں تامل نہ کیگا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو
مخفی ہو جب اس قبل وقال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوچھی آپ کو یاد ہوگا
جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شے کا کسی شے سے اقرب من لنفسہ ہو یا ملزوم لازم ذات
اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس لازم ہے اور
منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے سو مجد اللہ ملزوم کا نسبت
لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے رہا منشاء انتزاع سوا اسکے اقرب ہونیکے اثبات کے
مبادی ثابت کر چکے ہیں نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے سو نیچے حدود کا بتفصیل وجود موجود
ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود انہی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ
حدود کا وجود ہی نہیں اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم
وجود محدود متصور نہیں جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سوا اول
ہو نا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہو نا ضرور ہے اور جو ہی
ہے کہ اقتدار ذاتی لازم ذات انتزاعیات سے خارج و ذہن میں کیساں رہیگا یہ ممکن نہیں کہ
ذہن میں اگر تبدیل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات ہوگا اور مثل ذہن خلیج میں بھی الفکا
ممکن ہوگا سوا کا حاصل بجز اسکے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت
نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کا اور کوئی نہیں حدود جو باہم ایک دوسرے کے
لئے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہت وجود ہونے میں اتنا فرق ہے کہ انکا وجود بہ نسبت
وجود مطلق ضعیف ہو سو یہ بات برسرِ چشم ہے کون کہدیگا کہ حدود متوسط کا وجود ہمسنگ
مطلق وجود انہی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات
نہیں ہوتا بطیفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے پھر دونوں کیونکہ برابر ہونگے ایک قوی ہوگا تو دوسرا
ضعیف ہوگا بالحد وجود حدود متوسط وہ عطاء وجود مطلق ہے اس صورت میں منشاء انتزاع
بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا نہایت کا بعض مراتب میں وجود کے لئے پیرایہ حدود اور جب

وجود علیٰ ہن بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوگا اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتا و نشان پیچھے ملتا ہے پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیۃ من النفس ہا اور بجائے فقط اقرب کے اگر لفظ اولی رکھیں تو بیک معنی مراد اقرب ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلیہ ہو جائیگی المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیۃ من النفس ہا یہی بات کہ نسبت اولیت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سوا سکا وہی جواب ہے جو دربارہ اثبات تغائر لازم من نفس لازم کام آیا ہے اعمی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذاتی مغائر لازم من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے تھے یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذاتی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود خارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث الوقوع علیٰ المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ اعمی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود خارجی منہا مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداغل فیہا اعمی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں یہ احتمال اور اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لئے تو کوئی حد ہی نہیں چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی الغرض یہی عنوان اعتبار بنسبت جمع حدود مذکورہ متصور ہیں مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل

میں لازم والمعرض کو مستلزم ہے اس صورت میں حد فاصل میں لازم والمعرض کے لئے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تخی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی انہی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس لازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہوگا مگر جیسے عرض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی یہاں حد فاصل ہوگی وہ بین لازم والمعرض ہی ہوگی رہے اسکی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث فاصلہ میزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران انشی واحد ہو جائیں گے پائی کو دیکھئے کہ اسکو اگر پانی ہی کے ساتھ ملائیے تو مجموعہ ایک شے واحد متصل ہو جائیگا جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقا تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شے واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے کثر کا نام بھی نہیں حدوث تمیز اور حد و فاصلہ کا ظہور کیونکر منظور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اُس کے حدوث کے کیا سامان ہیں اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اُس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورتی کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ ہدایت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لا طائل سے بجز یہودہ سرائی کے کیا حاصل ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ تخص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سوائے کا جواب یہ ہے کہ تفرق والاتصال کے لئے اتیانظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق واتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لئے ایک سافت ضرور ہے اور تفرق واتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ

اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مستقل ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال میں تقابل ٹرے گا تقابل تضاد کہیے یا تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہان ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئیگا سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑیگا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مضمون ہو کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئیگی اعنی تمام ہو جوتا تحقق میں وجود کے محتاج ہیں یہاں وجود بخمد وجودات ظرف کا محتاج ہوگا اور وجہ اسکی پہلے ظاہر ہو چکی اعنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے اس لئے کہ حسب قرار داد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے ایک واسطہ فی العروض دوسرا وقوع تیسرا معروض اور مبادی باقیہ تمام امور مثلاً مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں انکو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں سو وجود اگر حادث ہوا اور اسکو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استغناء کس کی صفت ہوگی بالجملہ انفراج کے لئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو سو اس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے گی اس لئے تفرق و اتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لئے حدوث حدود کے لئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ انا م ہے اختلاف توگی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہونگے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل مفعول ہونگے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عرض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی

ہمارا مطلب تھا تو شیخ اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے کہ معروضات
 سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات
 مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں اثنی مابین کئے لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضایف ہوا
 کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم و دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں دوسرے یہ
 دونوں اگر کسی کی لوازم ذات میں سے ہوں تو لاہرم انکا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہو گا
 اور وجود و عدم کا متحقق اسکے متحقق پر موقوف ہو گا سو یہ دونوں باتیں بدنسبت وجود و تصور
 ہو سکیں نہ بدنسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی متحقق میں سب سے اول ہے اور سب
 حقائق کا متحقق اسکے متحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اسکو نہ مانے تو نہ مانے باقی رہا عدم
 نہ اسکے لئے متحقق نہ اسکا متحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اسکے اور مفہومات لہجہ بامیہ کی
 گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اسکے اور اعدام کا ہونا اگر کہئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات
 ہی کا متحقق نہیں تو اوصاف کا متحقق کہاں اس لئے چارنا چار یہی کہنا پڑیگا کہ مصداق لوازم
 ذات حدود حائلہ ہیں جنکو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیما کل تعبیر کیا ہے کیونکہ مادر وجود
 و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں پھر اس پر تضایف بھی موجود توقف متحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم
 بھی مسلم غرض وہ کونسی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں ایک شبہ ہو
 تو حلول سریانی کے ہوئے میں شبہ ہو سوا اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر میں مابین
 ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدہ حق میں ہو تو معلوم ہو کہ جہاں
 حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کئے لازم و عنوان الملزوم ہے مابین
 کئے لازم و الملزوم نہیں شیخ اس اجمال کی یہ ہے کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف
 راجع ہیں ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر
 چونکہ لازم میں ایک بہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک بہت خاص ہوتا ہے تو مصداق
 ملزوم بھی وجود خاص ہو گا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے حقوق عدم ممکن نہیں تو حاصل

وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے بشرطیکہ عدم خالص
 لاحق یعنی لائق عدم خاص واسطہ فی الثبوت ملزوم ہیکل خاص ہو اور واسطہ فی العروض فقط
 وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مربع حیات وجودیہ ہونا غلط ہو جائیگا اور پہلے واضح
 ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و
 ملزوم میں نسبت واقعہ میں لازم الملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں
 نسبت واقعہ میں لازم والمعرض پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا نقطہ یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے
 بالجمہ جو چیز بہ نسبت معرض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے
 پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں
 حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح دُور کو خط مستدیر لازم
 ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور
 اس خط مستدیر کو من حیث ہوا اعتبار کرین یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لین تو اسی خط کے
 ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور
 دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنوں ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اول لازم
 ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا ورنہ فقط معنوں کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق
 اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے
 کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے
 جتنے خط محیط تک خارج ہونگے اُن سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب
 میں چھوٹا وہ ہے جو اُسکا تتمہ ہوا اور سوائے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اُس سے بڑا ہوگا
 جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم
 کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعدد دیکھئے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ
 ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو محاس ہو اور جو بڑے خط سے

قریب اور چھوٹے سے بعید ہو بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید
 ہو گا بڑا ہو گا یہ حکم باعتبار قیام باسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہواں و دون حکموں
 سے ایک بھی نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ
 قابل اعتبار ہے سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان
 حلول کئے ہوئے ہیں ہر حال عنوان ملزوم اور کئے لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے غالی فی
 الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقے اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی ایسا
 لازم ماہیت بتلائے تو سہی جہاں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو
 فرق اعتباری نہ ہو رہی یہ بات کہ زوج ہونا ربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت
 یا اینہمہ ربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم لغاۃ حقیقی پر دلالت کرتا ہے سوا اس کا جواب یہ
 کہ مثال مذکور میں تسامح ہے اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری
 غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج اند ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو یوں جنس و
 فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت و کلیت ہے اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ
 پر اعتراض نہیں ہو سکتا واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد و نوع ہیں اور ربعہ خمسہ وغیرہ اسکے افراد
 ہیں زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیونکہ ہوا ابتداء رسالہ میں تساوی ملزوم
 و لازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ عمیم اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے
 اور اربع کو فرد اور ربعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیے اور بھی نہ سہی
 احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں پھر قبل البطل احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی
 بلکہ جب بشر ہادت برہانی تساوی لازم ذات و ملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی میں گنہ
 اللازم و کئے الملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جسکی صحت پر کوئی
 دلیل اب تک قائم نہیں معارضہ کرنا اسید کا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں
 تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندر

غروب کی خبر دے اور اسوقت کوئی کو دن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب
 نظر آئے اسوقت شخص اپنے آنکھوں کی دیکھی مائیگا یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا
 جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سُننا بلکہ شہادت مشاہدہ گھڑی ہی
 کو غلط کہتے ہیں اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم و فہم کی
 ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت کے پہچاننے میں علم و فہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ
 اولے تغلیط مثال شہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی
 سہی مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں ضعیف نہ
 قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی و خارجی جو نوع و جنس میں بھی متصور ہے غرض
 لازم و ملزوم ہی پر موقوف نہیں الحاصل کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی
 ہوتا ہے مگر کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ فاعل و معلوم سریانی اگر غور
 انصاف سے دیکھئے تو وہی فرق اعتباری ہے جو در صورت حلول ہیاکل متصور ہے اور در
 صورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں وجہ اسکی مطلوب ہے تو سینے کہ حال و محل دونوں اگر
 اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل میں سے ہوں جیسے فرض کرو دونوں سطحی ہوں
 یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لئے حد و طرف ہو یا نہ ہو اگر حد و
 طرف ہو گئے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہوگا ورنہ پھر حد و طرف کہنا غلط اور اگر حد و طرف
 نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا جدا
 ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا پھر با اینہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغناء
 مُبدل باحتیاج ہو جائیگا کیونکہ حلول کے لئے احتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع الثلثین
 لازم آئے گا اور تیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی نہ خارج نہ داخل نہ ہٹا اگر وجود واحد ہو تو پھر
 فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں
 کہتا باقی رہا سوا و بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہاں

سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی
 و سیاہی اور جسمین قسم فرق تحقیقی ہے تو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی
 موجود ہے سطح کو جہان سے کاٹنے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور
 کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہیں دوسرے سواد و بیاض
 وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے
 سطوح پیدا ہونگے باقی شخ جسم میں تصور کون ایسا ہی سمجھئے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل
 ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ ہے تو یہ بھی بالقوہ ہے سوالگر اور صاحب سطوح
 بالفعل کے قائل داخل شخ جسم میں ہو جائینگے تو ہم بھی کون بالفعل کے داخل جسم میں قائل
 ہو جائینگے بالجملہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود میں متصور ہے اس
 صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے
 کہ حال نے الوجہ الملزوم مراد لین یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل نجومیز کریں سو یہ بات کہ دونوں
 ایک درجہ کے ہیکل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملزوم بتقابل
 التضاف ہو اور اسکا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی
 اگر ہو تو کئے لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ اشلہ
 مذکورہ سے واضح ہے مگر اسمین کچھ شک نہیں کہ لازم اور کئے ملزوم میں حلول سریانی
 نہیں ہے تو حلول طریانی ہے اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر
 انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اسکو
 ظاہر کیجئے الحاصل فحوا سے تقریر مذکورہ سے باین وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا
 یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں مگر جتنے باین مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر
 انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے
 اگر گفتگو کیجئے تو حکم بجا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی

ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی و نہ حق پوچھنے تو یہ دونوں
 مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغایرین بحیثیت اتصال باہمی
 لازم و ملزوم کہلائے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں
 کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضمامیہ کے
 لینے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عقلاً ایک مفہوم بے مصداق ہونگی حالانکہ صفات
 میں اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہیں سوا اسکا جواب اول تو بھی ہے کہ
 یہ ہمارا قصور نہیں دلیل کامل کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلیں باہنہ جو اب ہی
 کی تمنا ہے تو لیجئے جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول
 صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت
 ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا
 ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حاکمہ بین النسبتین کو دونوں نسبتیں کے ساتھ ایک نسبت
 علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی
 طرف توجہ جمائی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بقصد
 ہوگی تو پھر نسبت اصلہ کی طرف تو باین وجہ کہ اس صورت میں وہ النسبتین میں سے ہے
 توجہ باقی بھی رہیگی پر نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائیگی اور یوں خیال آ جائے
 تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں منجملہ حدیث النفس سمجھئے اب سنیئے کہ نسبت
 حاکمہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبتہ ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی
 اور جب من حیث انہ مننسب ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت
 میں ظاہر ہو جائے گی غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں
 اور من حیث انہ اضافہ اور نسبتہ انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبتیہ ہیں
 تو یہ تینوں اعتباراً ان میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور مستاصل ہو جائیگا

مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم نسبتیں فرادی ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس نسبت کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقاً معلوم ہو چکا ہے اور اس صورت میں وہ حد من حیث انہ اضافۃً تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی ورنہ علم نسبتیں فرادی فرادی نہ رہیگا لاجرم من حیث انہ صادر کا واقع ہوگا اس لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبت کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حد میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا اسکے بعد دو اعتبار مذکور اعنی اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود و موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود و جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہو سکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہو سکتی اس لئے جہاں کہیں وجود حد و داعنی تحقق نسبت معلوم ہوا اور پھر حد و نسبت احد النسبتیں پر محمول نہ ہو سکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائیگا کہ وہ نسبت صفت نسبت ثانی ہے اور من حیث انہ صادر کا واقع ماخوذ ہے من حیث انہ نسبتہ ماخوذ نہیں سو بشہادت آیت النبی اولی بالمؤمنین من انفسہم ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا چکے ایک جانب میں روح نبوی صلعم پر معلوم و محقق ہے بالانہہ ارواح مؤمنین روح پر فتوح حضرت سید الکونین پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہونگے اور یہ شبہ مندرج ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلعم کے لئے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے

لئے انصاف لازم ہے اور انصاف کو حاصل لازم بالمواظات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ
اندفاع شبہ ظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھیے
تو بعد اٹھات اس بات کے کہ ارواح مومنین امور اضافیہ ہیں اسکا بیان ہمارے ذمہ ضرور
نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اسقدر فقط تحقق انصاف
کو لازم ہے اور تعین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو یہود و تطویل لاطائل کیجے یا نہیں
کیسقدر اس باب میں پہلے بھی اُس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ وازواجہ امہاتہم رسول اللہ
صلعم کا بنسبت ارواح مومنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے
اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچا لائے پر ایک اور غلش درپیش ہے اسکا بند و بست
بھی ضرور ہے وہ یہ ہے کہ ارواح مومنین کا بنسبت روح مقدس نبوی صلعم ایک امر انتزاعی
بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر
در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مومنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع
اعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلعم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال تفصیل معلوم
ہو اگر تا اس صورت میں آپ کو بنسبت ارواح مومنین در بارہ علم وہی نسبت ہوتی جو
خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارہ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور
قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور
ہیسا کل تمام ممکنات کے اُسکے ساتھ قائم ہیں اور اسوجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات اعنی
حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلعم
قیوم ہیا کل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین اعنی حصول صورت
تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسوجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور
سکوا عام و شامل ہو اور علم نبوی صلعم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اُسکی کیفیات کا
علم ضروری نہ ہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سہی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی

تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو یہ بات سہی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مومنین کی کچھ نہیں ہوئی قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بالینہ قبل نزول وحی کچھ معلوم ہوا حضرت علیؓ کو جو شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہؓ نہرا سے پیش آئی تھی مسجد میں جا کر سورا ہے اور آپ کو یہ معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا چیت تھی اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور انکی کیفیات واردہ کا علم ہو اور انکے افعال و اقوال کی اطلاع ہو کیونکہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی صلعم کے لئے انتزاعی ہونگی اور اسوجہ سے قائم بالروح البنوی صلعم ہونگی اور جب روح نبوی ارواح مومنین کی قیوم ہوئی تو انکے تمام افعال کے لئے بھی بالضرور قیوم ہوگی غلہ ہذا القیاس انکے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے اور اگر بالینہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لئے بھی انکا علم لازم ہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف مذکور تجلیم یہ کہئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبر اتوا سکا کیا جواب کہ اہل حق تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے الحاصل یہ ایک اور گھائی دشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ مجموعت تقریر حال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلیمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے شرح اس معاک یہ ہے کہ حدود کیلئے حدود کے دولوں جانب میں اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہا صادرۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور من حیث انہا واقعۃ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ لاحقہ ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی

ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود و عدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر فہمیل ہیں اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں مثال مطلوب ہے تو لیجئے اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جسکے جوف کارنگ کچھ اور ہوا اور خارج کا کچھ اور تورنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جسکو دائرہ کہئے پر اُسکی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شعبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لئے روشن مثال ہے بالجملہ حد فاصل بالانوار والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھیے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے ایسے ہی حد ہے جسکے دو طرف دو مختلف النوع محدود ہیں پھر اگر اس حد کو تتم لوز کہئے تو اس وقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اُسکے حق میں وہی سطح نورانی جسکو اپنے محاورات میں ہم دہوپ کہتے ہیں عارض ہے لازم ذات نہیں علیٰ ہذا القیاس اگر تتم زمین کہئے تو یہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اُسکے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اُس کے حق میں عارض ہوگی یا اقتران دہوپ اور سایہ پڑنا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط قائل جو حد حائل ہے مابین النور والظلمت

حادث ہوتا ہے پھر اسکے ایک طرف سے دیکھتے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی
 نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف سے دیکھتے تو ایک
 خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے جب
 یہ بات دلنشیں ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ یعنی
 حدود مذکورہ اور ہیاکل ممکنہ نہایت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں
 اُس میں داخل ہیں تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ
 واجب تین یا متعین ممکن نہ تین چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی ارواح مومنین جو حقائق ممکنہ میں ایک
 حقائق خاصہ ہیں جہت وجود و خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہونگی چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے
 پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلعم کے ساتھ قائم ہو پر جہت
 عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم
 ہے اگر یہ جہت عدمی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ
 بظاہر یہ دہوکا پڑتا کہ علم ارواح مومنین و افعالات و انفعالات ارواح مومنین ہر آن و زمان
 میں لازم و ضروری ہے الحاصل مصداق حقائق ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوال کے اور
 کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے اتنا فرق ہے کہ ارواح مومنین کی حقائق خاصہ
 ہیں سوائے جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لولاک
 صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے دونوں جہتوں کے اعتبار
 سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صورت ارواح مذکورہ
 کہا جائے جس سے چارنا چار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مومنین افعالہا و انفعالاتہا
 ضرور ہے جسپر شبہ مذکور کو روڈ کی گنجائش ملے ہاں باینوجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ
 حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکورہ کی تو ضرور ہی ہیں چنانچہ

بیان حال سے بین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیے کہ حدوث حدود و فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف موجودی ہوں و نہ الفرج میں حصص الوجود المطلق لازم آئیگا جسکے البطلان سے غفریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہو اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے اس لئے ہر سیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہونگے اور نظام ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہوں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہوں اس صورت میں لاجرم ہی کہنا پڑیگا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرار و اد سابق ذات خداوند پاک ہی فقط قیوم جہت وجود ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہی اکل ممکنہ بالوجود الہی لازم آئیگا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل ہوں اوصاف وجود ہی ہوں تبعاً موجودات پر محمول ہوتے ہوں اور اس لئے ثبوت محمول کے لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو الغرض ذات پاک خداوندی تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلعم میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک بنوی صلعم قیوم جہت واحدہ ہے اسلئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں ہاں بوجہ تعاقب جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضرین سو جیسے ارواح مومنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ و علی آلہ افضل الصلوٰات حاصل ہوگا اگر روح مقدس نبوی صلعم کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمع افعالہا و انفعالاتہا لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس صلعم بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ دوبارہ حصول علم و انکشاف

معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی سبب، الانکشاف حدوث علم وانکشاف کے لئے
 کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورتہ لاشئ کہا ہے باعتبار اکثر واعلم بان معلوم
 کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم یعنی
 مصدر مبنی للفاعل کے لئے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں چنانچہ حصول کا صورتہ
 الشئ کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول
 ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم یعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے اصل میں ایک سبب، انکشاف جو
 حقیقت میں اُسکے حق میں سبب مرکشف ہے اور سبب، انکشاف معلوم کے لئے ہے دوسری
 توجہ کی ضرورت ہے اور سو اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورتہ الشئ اور مصدر
 مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و سبب، انکشاف ضرورت اصل میں سے نہیں بلکہ علل بعیدہ
 اور مبادی میں سے ہیں بالجملہ فقط حصول صورتہ الشئ اور راک نہیں ہو جاتا توجہ روحانی
 بھی جس کو تقابل چہرہ پہنائی کہنے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ میں الفاعل
 والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف
 جنکے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل ومفعول کبھی اسکی صفت ہو جاتی ہے کبھی اسکی
 ہو جاتی ہے سو سبب، انکشاف ایک امر اضافی ہے باین اعتبار کہ لازم ذات امور اضافیہ
 ہوتے ہیں چنانچہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اسکو ایک اضافت حاصل
 ہے اور باین اعتبار کہ تعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول یعنی معلوم کا شقی ہونا اچھ
 شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اسکو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح
 ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو سبب، فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت
 ہوتی ہے جو سبب، فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الی نفسہ
 ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق نسبت سبب، افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی سبب،
 فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے جیسے لازم ذات کا تعلق ذات

ملزوم پر موقوف ہوتا ہے ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل میں المبداء والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوائے ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں چنانچہ اسی بنا پر لازم ذات کا اقسام محدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہ نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے یا یوں کہتے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بطور علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط تحقق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبداء انکشاف بھی بشرط تحقق عدم خاص جب کا یہ بیانہ مفعول بہ کو سمجھتے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجملہ ہمہ وجوہ باہم تناسب ہے اس لئے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں واسطہ مبداء انکشاف سے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط حد واسطہ قیاس معروف نہیں بلکہ بطور توسط حد واسطہ قیاس مساوات ہے اس لئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہو کہ المعلوم المطلق منسوب الی مبداء الانکشاف بالنسبۃ الخاصۃ بالمعلومۃ ومبداء الانکشاف منسوب الی العالم ایضاً لک یا یوں کہتے العالم منسوب الی مبداء الانکشاف کذا ومبداء الانکشاف ایضاً منسوب الی المعلوم المطلق کذا الغرض یہ عالم اور مبداء انکشاف میں باہم تضاد قیاس ہے نہ مبداء انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تضاد قیاس ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہوا اور صورت قیاس اقتزانی کی بطور معروف حاصل ہو اس لئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر یہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں

نتیجہ کا دار و مدار ہے کلیۃً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار گوشہ سولہ کے ساتھ نسبت نصف ہو نسبت رجب خبواس لیے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار گوشہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ گوشہ کے ساتھ نسبت ہے اس لیے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتین مذکورہ میں علت تامہ حصول علم للعالم ہو سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبداء الانکشاف اور بین مبداء الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اعمیٰ عالم کو مبداء الانکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہئے اور مبداء الانکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہئے القصد مبداء الانکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہئے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گواؤں کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہو گئی ایسے ہی فقط حصول صورتی مبداء الانکشاف جس کا ماحول حق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء الانکشاف جس کا ماحول تحقق نسبت اولیٰ ہے انکشاف صور للعالم کے لیے کافی نہ ہو گا القصد دونوں کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل کس بندوق و نشانہ ایک سیدہ میں ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلوم میں سے کام نہیں چلتا اس صورت میں حامل تناسب یہ ہو گا کہ معلوم مبداء الانکشاف کی سیدہ میں ہے اور مبداء الانکشاف عالم کی سیدہ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانییین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں تصور نہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی محیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابلی حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی محیط ہیں کیونکہ حدود وجود واجب ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ

جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احوال و علیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کم مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور مبدأ کشف خداوند علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جنہیں سے اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور عقالی ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور عقالی ممکنہ کے ساتھ نسبت و تساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جسکے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ تقابلین میں باہم سی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر کے دو زاویہ متقابلہ اور اُنکے وتر نہیں ہوتی ہے اعنی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب الخرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور اے نقاط قاعدہ تہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط محیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہو گیا اور نسبت روح مقدس نبوی صلعم الی معلوما تہا نہ مثل نسبت مرکز الی اللہ دائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور اے نقاط القاعدہ ہے و جاسکی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تہنیک پیش ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زید اگر ایک ذات خالق صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ جیسے زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آئے تو از تقاضا نقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہو تو دوسری عرض یہ ہے

کہ حوادث کا تباہی تو سلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سائے سے اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدوث حدود کے لئے ضرور ہے کہ وجود کسیندر اندر آئے تو کسیندر باہر بھی رہ جائے بالکلہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہوا لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئیگا اور تقابل ایجاد و سلب پیدا ہوگا اور ہر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزلہ مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ تو حوادث و حوادث نہوں اب اس بات کو یاد فرمائیے کہ تحقیق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق ممکنات ہو کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہئے اور ایک صفت جو اوصیٰ بالذات اور اسمین بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے سبکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جسکا اس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہونگے اسمین کوئی ممکن کیوں نہ ہو اول ممکنات سرور کائنات صلعم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہونگی جنہیں باہم مخالف و تضاد ہے نہ توافق و لزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات^{فہمات} کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں ایک جہت وجود جسکی وجہ سے اپنے منشا انتزاع کی طرف منسوب دوسری جہت عدم جسکی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب تیسری جہت

تحدود شخص جسکے سبب اپنے حدود اعلیٰ استزاعیات کی جانب منسوب ہے الغرض ان تین انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذات وذاتیات ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سُنئے کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تتبع ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے اس صورت علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہونگے چند نچہ واضح ہے اور اگر کچھ خفا ہوگا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہوگا مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں پھر اس امر میں زیادہ کج و کا و کرنی سعی باطل ہے مطلب سے مطلب اور اہل فہم سے معاملہ ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جسکو بے کٹنگے مان جائیں اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گذارش کرتا ہوں کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لئے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپکو بالکنہ معلوم نہونگی اگر ہونگی تو بالوجہ معلوم ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جسکو رسول ارواح مومنین فی الروح القدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کئے ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا والفعالہا اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے حاصل ہوا اور شائبہ علم غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات و جہی میں مفقود ہیں پھر ذات واجبہ کو ذات ممکنہ پر دربارہ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و تکرار علوم مذکورہ ذات واجبہ پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیا کل ممکنہ عموماً و وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور

اُس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مومنین روح الطہر سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم اور اُس کے حق میں انتزاعی ہیں بالجملہ ہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں نسبت الی المنشأ والی العروض کا ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اُس کے لئے کوئی منشأ انتزاع ہو عرض نہیں جو اُس کے لئے کوئی عروض ہو ہاں انتقام نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے اس لئے عروض ہے کہ ذات بیچون و بیچگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو بمجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہے کہ ہیاکل ممکنہ اُس کو محیط نہیں خود وہ اُنکو محیط ہے اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوت فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشت گانہ اور عنانہ رابعہ اور بہت سے خارج المرکز اور تمات اور تدویر اور مکعبات جنکے ہیاکل کی تعداد حد احصاء و شمار سے خارج ہے داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو بمجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا حصص و جود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اول ممکنات سرور مخلوقات صلعم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود اُنکو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلعم اگرچہ خود محدود و بحدہ خارجیہ ہو پر ارواح مومنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے اُنکو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اُسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو بہر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہئے باعث تامل در بارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مومنین بافعالہا

والفعلالاتہانی آن واحد یادوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات صلعم یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلعم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض وتضاد جہات مذکورہ اجتماع تو جہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالارواح یا بقاہ علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج ہون ہاں اگر نفوذ باللہ علم حقیقت و غیر ذات و صفات خداوندی اور علوم واسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و غیر علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلعم کو عاری و معزۃً التصوت کجے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باین وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلعم الی ارواح مومنین مثل نسبت راس مخروط مستدیر القاعدہ جسکے راس وقاعدہ میں نسبت مرکز الی المحيط ہوتا ثابت نہو جائے تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہو گا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات و صفات و تجلیات و علوم اسرار شریعت و طریقت و مبداء و معاد میں رسول اللہ صلعم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ و ہم خیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے سبتر و معتر ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا و الافعالاتہا میں اگر نسبت معرفت ذات و صفات و تجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بقائمانی محبت احمدی صلعم و خیال نصرت شان محمدی صلعم سکا اقرار اور اسکا انکار گوارا کیا جاتا انحضرت عالم کیسے دربارہ حصول علم توجہ شرط ہے اور در صورت تعارض وتضاد جہات معلومات اجتماع تو جہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلعم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ علوم میں مثل علیم و خبیر کہا جائے اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات پر کافی اثر یا حدود و اطراف ذوات عالمیہ کشف الکشاف میں اور اگر ذوات عالم یا حدود اطراف ذات قات کشف و لیاقت مبدائیت کشف و الکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء الکشاف کوئی اور چیز سوا ذات

و حدود و اطراف ذات کے ہوتی ہے تو اس وقت میں تو کچھ دقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہو رہا ہے تو روح مقدس صلعم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبادا انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہہ مذکورعارض ہوا اور غلبان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں فقط قاعدہ مخروط مذکور نہوں جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطہ راس مرکز ہوں اور ارواح مومنین فقط قاعدہ ہی کج جانب نہوں بلکہ ساقون کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مستوی ہوا نقطہ راس قوس کے لئے مرکز نہوں تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہو گا ظاہر ہوا ہے اور کسی کو صلیبی کسی کو شہید کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلعم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں اس لئے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان میں سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں نوع واحد کے افراد میں سے نہیں یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان و صدیقیت و شہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں اس لئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لئے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ و کاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جدوجہاد و دربارہ ازالہ سنکر و رفع فساد و اعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے اور آثار صلاح آثار لازمیہ میں سے ہیں مثل صدیقیت و شہادت آثار متعددہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہوا اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت عروض ایمان ہے مگر اسکو کیا کیجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہو کلام اللہ کو دیکھئے آیۃ فاما الذین آمنوا فہم علیہم انہ الحق من ربہم اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہوا آیۃ انما المؤمنون الذین آمنوا باللہ و رسولہ ثم

لم یزنا و اوجا بد و اباسواہم و انفسہم فی سبیل اللہ اس بات پر شاہد ہے کہ علامہ کلمۃ اللہ اصل
 مقتضائے ایمان ہے اور آیتہ انما المؤمنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبہم و اذا تلىٰ علیہم آیاتہ
 زادتم ایماناً علیٰ ریحتم یتوکلون الذین یقیمون الصلوٰۃ و ما زنتناہم ینفقون اس بات پر گواہ ہے
 کہ صلاح و تقویٰ لازم ذات ایمان میں سے ہیں پھر باہینہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ
 میں فرق شدت و ضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مساومت
 و عدم مساومت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا یا ان کی پیشی آثار ہوتی ہے
 شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو
 مقتضی ہے چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت
 مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف
 نہیں چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں انواع کثیرہ اسکے نیچے
 داخل ہیں اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزائمانی ہر روح کا رسول اللہ صلعم کی طرف سے فاضل ہے
 تو لاجرم واسطیٰ فی العروض اعنی روح سرور عالم صلعم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ نہ کو
 جہات ثلاثہ کی کیفیت میں واقع ہوگی یہ نہیں ہو سکتا کہ مثل لقاط واقعہ علی القاعدۃ المخرطہ للذکر
 ایک سمت اور ایک بعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ
 ممکن ہے اس لیے کہ حکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا و انفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا
 چہ جائیکہ دوام و استمرار بعد فیضان جزائمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ یکمل
 جزیر ایمانی روح سرور عالم صلعم کو ساتھ قائم ہو پھر اگر قیام تکمیل جزیر ایمانی بالروح النبوی مقتضی ہے
 تو فقط حصول علم جزیر ایمانی اور علم و آثار جزیر ایمانی کو مقتضی ہے علم ارواح بمجموع اجزائہا و جمیع
 افعالہا و انفعالاتہا اتنی بات سولانہ نہیں آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال و ہوا العلیم المفعال بغنیم
 اس تقریر کے یہ گذارش ہے کہ ہر چند یہ تقریر کہ فہمون کو ایک خیال خام معلوم ہو گا و اگر
 محبان جاہل اس تقریر کو مؤید کسر شان نبوی صلعم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے

یہ امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر محفوظ ہونگے ایسے ہی اہل حق سے یہ امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں تسویل باطل نہ سمجھیں میں نعوذ باللہ اگر کا سرشان مصطفوی صلعم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کی طرف کیون متوجہ ہوتا بالجملة اس بات سے کہ روح پرفتوح حضرت رسول اللہ صلعم ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مومنین آپ کی روح مقدس صلعم کے لئے امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم جمیع احوال بافعالہا و انفعالاتہا بھی ہو اگر سے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا ارواح مومنین کے لئے اور انکا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم جملة ارواح جمیع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دائلہ علی عدم العلم المذكور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مومنین امور انتزاعیہ ہوں ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلعم اقرب الی المومنین من النفسہم ہو اور پھر اسی وجہ سے احب الی المومنین من النفسہم ہوا سیکے کہ محبت کے علت بھی قرب و قرابت ہے چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم بہ نسبت ارواح مومنین اولی بالنصرف من النفسہم ہوں اس لئے کہ نصرف کے لئے ملکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ سطورہ رسول اللہ صلعم مالک ارواح ہونگے ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں بھی منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الی النفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اُس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا انتساب مجازی ہوگا خاص کرد صورت تقابل سوہان بعینہ یہی

قصہ ہے اسلئے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور عروض کے بیچ میں مشترک
 ہوتا ہے واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف
 اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت
 ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض
 ہوتا ہے حقیقہً اور اولاً وبالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً
 وبالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہو گا یا بوجہ انتساب
 مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہو گا تو واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف
 کا مجاز ہو گا معہذا بنا ہر ملک و تصرف قبض پر ہے پناچہ مضامین اور اق گذشتہ اس مضمون کیلئے
 انشاء اللہ برہان کامل ہیں اس لئے لازم پڑا کہ اصل مالک اور مستصرف باستحقاق واسطہ فی
 العروض ہو معروض نہ ہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا مستغیر اور چند روز
 ہو کر رہتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اُسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہو کر رہتا ہے آفتاب کو
 اور آئینہ کو دیکھنیے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم
 ماہیت آفتاب و حقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہتے
 مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بطاہر واسطہ فی العروض سے
 تو اس قدر فرق میں معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل بتیہ کے
 نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا آتش کی حرارت خصوصاً علما
 طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر نہیں اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا اس سے
 صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں
 رہتا بالہینہ معروض کا قبضہ عطا واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا
 قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہونہ قبل از عطا و نہ بعد
 از سلب اس لئے عین وقت عطا مالکیت اُسی کے لئے مسلم رہیگی سو اس کی صورت

کوئی صاحب فرمائیں بجز اعادہ واستعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب جانتے ہیں کہ متاع
 مستعار میں معیر بہ نسبت مستغیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیت کریمہ النبی اولیٰ بالمؤمنین
 من الفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں ایک اقرب الی المؤمنین من الفسہم دوسری احب الی المؤمنین
 من الفسہم تیسری اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من الفسہم ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھیے
 تو دواخیر کی تفسیر میں ایک اول ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں اس لئے کہ قرب کے لئے محبت
 اور تصرف علت و سبب نہیں ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب بلکہ بجز قرب
 نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعویٰ اول کی تصدیق
 تو تحقیق محبت سے عیان ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ
 حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر شفع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے
 قرب تصور نہیں پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی سیر نہیں تو قرب
 بھی اتنا ہی ہو گا اب دیکھئے کہ یہ دواخیر کی تفسیر میں ہمو مضر نہیں ہاں اگر ان تفسیروں کا
 ہونا ہمارے دعوے میں مغل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرور کائنات علیہ
 وعلى آله افضل الصلوات والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیر اول دلیل ہے اس
 لئے اثبات دعویٰ مذکور کے لئے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے جب تفسیرین اخیرین
 مذکورین مغل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبت مطلوب ہیں چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا
 تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ
 تر ہے اس لئے کہ اثبات لوازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشی
 اذا ثبتت ثبت بلوانہ اس صورت میں تفسیر اول دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی وثالث اسکی
 دلیل ہے اور بعینہ قضا یا قیاساً تھا معہا کی صورت ہوا اب اس معبود مفیض الخیر والوجود علم العلو
 معطی الوجود کا شکر کہاں نیاز و عجز جانگداز بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ و درشاخ چلے گئے مگر
 جہان گئے اسی اہل پر ہے اور ہر طرف سے ایک شمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بجمہ الدھال

کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے بالجلد آیۃ التبی او لے بالمؤمنین من الفسہم وفسیر سے
 لیجئے مثل آفتاب نیر وزاہل نظر کیلئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشأ وجود روح
 مؤمنین ہیں اور مابین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشأ
 انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ شہادت تقریرات گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی
 ہے کہ انتزاع میں بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی
 ثانی کے لئے دربارہ انصاف روحانیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ
 منشأ انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض
 ہوا کرتا ہے مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کونسا ہے
 ہر کسی کا کام نہیں اہل افہام متوسط بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور
 موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں
 اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب
 نہیں جانتے ہاں اس بات کا جملہ دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین
 آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدسہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی سو یہی ہمارا
 مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے
 تو اس ابوت کے سامنے محض تجویز ہی کی بنا اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عرضی پر ہے
 اعنی حقیقت تولیدیہ ہے کہ ایک شے دوسری شے کے لئے منشأ انتزاع اور علت اور
 واسطہ فی العروض ہو یا بن نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف سے
 اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولیدیہ ہی ہے کہ کوئی شے کسی شے کے لئے منشأ
 انتزاع اور علت حقیقی اعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہوا اور ظاہر ہے کہ شے حادث و
 صادر کے عطا اور داد و دہش منشأ انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور اس کو ہم نے
 بوساطت عرضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشأ انتزاع کے لئے نقطہ علت معلول

اور غشاء انشراح اور صفت انشراح کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے ایک والد دوسرے
ولد کی حاجت ہو اس لئے کہ یہاں نقطہ اضافت واحد ہو اور اضافت واحدہ کیلئے اس کے
دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لئے نقطہ
وجود حاشیتین جو اس اضافت کیلئے ضرور ہے اعنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت
نہیں ہاں وساطت عروضی بین دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں ایک وساطت دوسرے عروض
پھر انہیں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک
اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتوں کو پورا کر لیں لہذا جرم
چار حاشیے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ نہیں تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین
اور متغایر باعتبارین اعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں
اس لئے چار ناچاراً اوراء روح مقدس نبوی صلم اور ارواح مومنین کے ایک اور امر ثالث
کی ضرورت پڑی جسکو عروض بھی کہئے اور ذو واسطہ بھی اُسکا نام رکھئے بالجملہ اضافت
وساطت کے لئے تو دو حاشیے روح مقدس نبوی صلم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت
عروض کے لئے دو حاشیے ارواح مومنین جو عوارض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے
رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گذر
چکی ہے کیونکہ حکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت
بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم
نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بنفسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور ہمنے باہنہمہ دو تین یا
تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا ہاں تشخیص و تعیین معروض نہیں ہوئی سو اس کے
پیچھے پڑنا بجز حماقت یہودہ سرانی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم
درپے اثبات نسبت ابوت و اضافت تولید و تولیدین اور اس کے لئے فقط طلیت
اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلم و بین ارواح المومنین کافی ہے

اہمکے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں چہ جائیکہ تعین و تشخیص البتہ بغرض
 چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم و موت المؤمنین بھی ہے امر
 مذکور کا اثبات ہم نے اپنے ذمے لیا تھا ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت
 مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو والد روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب
 کمنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام
 حیات سرور کائنات صلعم سے اثبات دوام افضل موجودات صلعم نہیں اور ناظرین اوراق
 گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ مہمدہ اعنی علیت نبوی صلعم جب ہی متصور ہے
 کہ آپ ارواح مؤمنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عرضی سے کام نہیں چلتا
 تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لئے اول وہی معروض
 ہے ایمان و کفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ ایمان
 انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات
 میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لئے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے
 بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ
 ایک حالت متوسطہ بین القوتہ العلمیہ والقوتہ لعملیہ الارادیہ ہے اور حاصل ضرب علم و عمل کیفیت
 علمیہ قوت علمیہ ہونی اگرچہ نہ مقصود بالذات انصباغ قوت علمیہ ہے تو حیثیت اتصاف
 قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے
 مستحق ہو جائیگا ورنہ یہود و مردود باوجود اس علم کے کہ آیت یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم بھی پُر
 شاہ ہے مورد عتاب نہوتے اس لئے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے
 چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل
 و مفعول دونوں کی ضرورت ہے ہر ہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ و اتصاف قوت علمیہ
 مقصود ہر اول تو یہی آیت یعرفونہ کما یعرفون ابنائہم ہے باہینہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع

و مشور و غیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ تقضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیار یہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوت عملی کا کام ہے قوت علمی اس لوٹ سے منفرہ ہے اس پر آیت و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون اور نیز آیت و اما امرالا ليعبدوا العمد مخلصین اللہ مثل آفتاب نیر و اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بیواسطہ عبادت ہے جو الاجرم منجملہ اختیاریات و عملیات ہے مگر بشہادت آیت قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا لکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلالیت حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور التقیاد باطن ہے سو اسیکو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملة اعمال سمجھئے بالجملہ ان تینوں میں جسکو ہم نیت سمجھتے ہیں اعنی نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوة و اعمال معینہ جسکو ایمانی کہتے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعنی کلی اور اسکے حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے اس لئے جو ایک کی حقیقت ہو اور وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ مابین نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادہ ہی سے متصور ہیں یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جسکو ایمان کہتے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم و اذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی ہیں ان میں سے پہلے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے فواہ خواہ یوں کہنا پڑیگا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت عملیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبادر حدود اعنی لازم ذات واسطہ فی العروض اور معرض کو دخل ہوتا ہے مگر باین نظر کہ کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے صفت متوسط اسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس

اعتبار سے دوسرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا چنانچہ
 تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں
 انصاف مفعولی اعمیٰ انصاف قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیتہ المعلومۃ مقصود ہے تو لاہرم
 ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہوگا یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابن عربی ہوگا
 کو ایک طرف دہریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں ایک علمیہ جس کا کام کشف
 وادراک معلومات پر دوسری عملیہ جس کا کام حرکات و سکنات پر خواہ حرکات ایسی ہوں یا غیر ایسی ہوں
 مثل کیفی و کمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور سبیلان
 قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو پہنچنے
 بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیونکر نہ کہے ارادہ
 کہنے ارادہ بمعنی غم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت
 غم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل غم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں باقی علم ارادہ سے
 بالبداهتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں اسلئے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے
 اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لئے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا جب
 یہ بات متحقق ہو چکی تو سینئے بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں در
 بارہ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں
 یعنی جو چیز اسکے لئے مفعول اعمیٰ معلوم ہے وہی چیز اس کے لئے مفعول و مراد ہے اعمیٰ
 محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لئے کہ اصل ارادہ
 اور اول مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے
 ہیں اور منشاء انکا وہی محبت اور طلب ہے اعمیٰ باین نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب
 بالذات یا الی العجوب بالعرض ہوتے ہیں تو بشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کا پرکار
 افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اسلئے کہ موصل الی المحبوب

بھی محبوب ہی ہو جاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور یعنی غم فعل
 اُسکے آثار لازمہ میں سے ہر جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے اس لئے محبت
 مقدورات میں اُسکا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ غم جس کی
 حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے
 ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ بلکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علیہ
 اور قوت ارادہ جسکو قوت علیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں
 اور سوا اسکے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں ہاں قوت ارادہ بذات خود اپنے مفعول
 کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لئے تعلق علم بالمراد الذکور شرط اور واسطہ
 فی الثبوت ہے مگر سیکو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات
 میں منحصر ہو جائیں سو اسکا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے اعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا
 چاہئے بالذات ہو یا بالعرض ہو بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ و قوت
 ضروریات وجود میں سے ہیں اور بمقتضائے تقریر ثانی ایمان کے لئے ارادہ اور ارادہ کے
 لئے علم ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیونکہ ہو القیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت
 ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم تصور نہیں اس لئے جس کیدکا ایمان ذاتی ہو گا علم
 و ارادہ بھی اُسکا ذاتی ہو گا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور کیا ہے
 بلکہ غور یہ ہے تو حیات و محبت و ارادہ تینوں ایک مصداق کے لئے مفہوم ہیں ہاں جیسے مفہوم
 و مدلول و موضوع کہ و مراد وغیرہ ایک مصداق کے لئے مفہومات متغائر الاعتبار میں ایسے
 ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار میں فقط بحیثیت التصاف فاعلی حیات
 ہیں اور بحیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مراد و طلب رکھتے تو ظہور
 یا و بات ہو مگر ارادہ بمعنی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ اور نہیں ہو جاتا اگرچہ باوہی انظر میں
 کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قار الذات اور غیر قار الذات محبت تو نہیں دونوں برابر

پر قارذات اعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب و مریدین اور اس وجہ سے اُن کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعنی قدرت بہو خواہی ارادہ یا بجهت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کو مطلب ایک ہے کار پرداز اور مطیع الخدمت اور سفعل ہو جاتی ہے اور غیر قارذات باین وجہ کہ داخل قدرت محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آسکتی بہر حال محبت و ارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور کے اور کچھ فرق نہیں چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کاحیات واجتیار تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم و قدرت تصور ہے سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و مہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں غلبہ میل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے سو یہی تین ہر چند بوجہ تغائر تشبہ میں متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بالظن کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو صفت منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے ورنہ محبت کیسکو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے اس لئے محبت مقدورات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات محب میں تحقق محبوب تک لوبت پہنچ جاتی ہے اس صورت میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جسکے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اسکا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اسکا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال بہی محبوب بالغیر ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارذات الذات ہونگے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو نہو اسکے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ معنی مذکور عین حیات ہے اور یہی ہمارا کیا نقصان اگر اسکے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو افشاء اللہ اسکو تفصیل تمام ذکر کرنے لگے مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہوا میں کیسکو گنجائش کلام ہی نہیں کہ

ارادہ و علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لیے بالضرور
علم و ارادہ اور علم و ارادہ کے لیے بالضرور حیات چاہیے وجہ ضرورت کچھ ہی ہے اس لیے کہ
جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی
بالعرض ہوگی مگر جو وہ مذکورہ معدن و وزن کا ایک ہی ہوگا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایسے شخص کا
جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے
آئے اس لیے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادیہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں
رکن حیات کے ہیں یہ نہیں ہو سکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات
نہ ہو چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں اس لیے بشہادت آیہ کریمہ البنی اولی بالمؤمنین من
انفسہم حیات مؤمنین کے حق میں ایک صفت عرضی یعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات
بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور الفس صلعم ہوگا اور باین لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک
نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ نفس مقدس
نبوی صلعم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت
اسکان ذاتی ہے بالجملة حیات نبوی صلعم دائمی ہے ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے
اور حیات مؤمنین عرضی ہے زائل ہو سکتی ہے اس لیے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات
ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے وہم غلط کا محکمہ عالم
شہادت میں متم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے
صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ امت اور ائم
ماضیہ سے افضل اور خیر ہوا سنے کہ آثار تابع موثر ہوتے ہیں افضل موثر کے آثار بھی افضل
ہونگے اور ادون موثر کے آثار بھی ادون ہونگے اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم
صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مؤمنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح
اقدس سرور عالم صلعم میں سے ہیں اور نبیوں کی امت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل

ہونگی اس لئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی امت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اسی ارواح مومنین ائمہ کثرتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں سو جیسے رسول اللہ صلعم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی امت اور وہی امت سے افضل ہے چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کنتم خیر امتہ اخرجت للناس تا مردوں بالمعروف آئیہ اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیۃ النبی اولی بالمومنین من النفس من النبی میں بھی اول المومنین میں بھی الف لام استفراق کر لئے ہو یا اول میں طبیعت کر لئے اور دوسری میں استفراق کے لئے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولے بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولی بالمومنین ہوا سو وقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مراد نہ ہونگے بلکہ اگلے پہلے سب مومنوں کو عام ہو گا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعلیم کے مخالف نہیں اسلئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلعم بہ نسبت ارواح امت محمدی صلعم ہے سو جیسے یہ بات آیت النبی الخ کے قضیہ شخصیتہ ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اُسکے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ہذا النبی اولی بہولاء المومنین من النفس لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے اس تنافر کی کہ در صورت تعارف اور وہی اولویت بذاتہ مطابقیہ ثابت ہو جائیگی اور مخصوص ہوگی اور در صورت عہد مخصوص تو ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لئے کہ بلغاء و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت محمول سمجھتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو ہزمیت لشکر میں دخل ہو گا اس لئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں صحیح ہے پر وجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم

ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور مرئی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسوجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی اہم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ ہوائی تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اہم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار یعنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جقدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت میں تفاوت ہوگا اس لئے کہ ارواح امت اس امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے خیر امت فرمایا اور کیوں نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین والآخرین علیہم السلام و علیٰ افضل الصلوٰات المصلین و اکمل التسلیمات السلیین پھر یہ امت کیونکر افضل الامم ہوگی اور یہ میں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیوں کے امتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی یعنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلعم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے امتی امتی کیوں ہوئے معاملہ برعکس کیوں نہ ہو امتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء کو یہ نبی علیہم السلام ان کے امتی ہوتے لیکن اب اچھی طرح کا شمس فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یونہی ہونا چاہیے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا مٹو اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتدار اثر درعارض اور معلول نہیں مان اثر اور عارض اور معلول قابل اقتدار مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسبی نہیں اور اسکے کیا معنی ہیں اس لیے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا وجہ اسکی ظاہر ہوا کہ نہایت اہل میں افعال اختیار یہ داخل ہیں اور جو چیزیں بوسیۃ افعال اختیار یہ حاصل ہوتی

ہیں جیسے درہم وینار مثلاً انکو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیار یہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختیار یہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہیں دیکھئے استماع والبصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں مگر خود سمع و بصر اختیاری نہیں عطاء خدا سے و اہب العطا یا ہیں ورنہ انکا ماوراء اور بہرے ماوراء سمع و بصر حاصل کر لیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مشور و مشورت اور وساطت و عرضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلیخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا بالجمہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت آہی شخص معین ہوتی ہیں موصوف اوصاف مذکورہ کو اس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو سنوراعنی فاعل تنویر اور مصدر شعلع بنا دیا اور بنیا کو مثلاً قابل تنویر اور شعلع کو صادر اور آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل اتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر بنایا نہ انبیاء نے بزور بازویہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ تکامل اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر الیافرق ہے جیسے عقل و فہم اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اعنی استعداد نبوت تو اُسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر عاقل و ذریعہ اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف سنور ہو کرتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت انصاف و قوایل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ مثلاً مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہوگا بالجمہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داو خداوندی ہیں کسب کو اُس میں دخل نہیں اور یہیں سے ابوت و حانی حضرت حبیب

ربانی علیہ الف الف صلوة و سلام بہ نسبت ارواح مومنین امت محمدی صلعم ثابت ہو گئی
اس لئے کہ حقیقت ابوت و ساطت ایجاد ہے معنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود
ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہم الصلوٰۃ والسلام و علی
آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح امم ہیں کیونکہ انبیاء خصوصاً حضرت سید الموجدات صلعم سب
تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہیں اور ارواح مومنین امت ان کے
حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں اتنا داخل نہیں
جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے اول تو وجود آدمی بے والدین
متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نشان تھیں نہ باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا
پھر بعد وجود بقا و اولاد کے لئے بقا والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے
تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقا انتزاعیات دونوں
میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقا
انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث و
بقا عارض و اثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ منبعیات
اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی
نہیں چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے
بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔ الغرض مداخلت والد
جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی
تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود و حادث سے حسب تحقیقات گذشتہ خارج
ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع و موصول
اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العرض معطی وجود ہوتا ہے
بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تاہم ہے

جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقا میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اُسکی طرف احتیاج ہے ایسے ہی انتزعیات وغیرہ کو منشاء، انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقا میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کی مقدار معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ کبر کبار ٹھہرا چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور حقوق والد روحانی کیسا ہوگا بالجملة جس قدر والد جسمانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہی اس سے زیادہ والد روحانی منظر خالقیت و منظر ربوبیت ہے اسی لئے و اذاخذنا ميثاق نبي اسرائيل لا تعبدون الا الله کے ساتھ وبالوالدين احسانا فرمایا تو اطيعوا الله کے ساتھ اطيعوا الرسول لگایا اس میں اور اُس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے احسان میں فعل محسن یا عطا، محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطا مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت تصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر موقوف ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور دربارہ آلہ کوئی استحقاق اُس کو حاصل نہیں ہوتا بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا فقط اپنے کام سے کام ہوگا آلہ مذکور اگر اجیر خُز ہے اور وہ آلہ اُس کا ہے

تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولے رہے گا ستاجر کو دربارہ ملک بوجہ طلب کار
 مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آدہ راحت ہے
 کچھ استحقاق نہیں اسی لئے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جلتے اور اطاعت
 خالی از راحت میں چندان تا کد نہیں فقط باین لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور سرور
 بمثلہ راحت ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لئے والدین اگر غنی و قوی
 ہوں اور اولاد کے ذمہ جج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیت
 اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ
 وسلم کو سرفراز فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کے لئے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
 کو رکن بنایا یہی بات کہ وہی اطاعت اولے الامر کو عنایت ہوئی سو اس میں ہمارا کیا نقصان
 ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا
 کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
 اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت
 معنوں ہے اور اطاعت اولے الامر اطاعت عنوان ہے اعمیٰ اولی الامر کی اطاعت بحیثیت
 امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں
 یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی
 ہے رسول سے مرسل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلیٰ امر فاعلیٰ بذات خود اطاعت
 متقاضی ہے رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو متقاضی نہیں اگر کوئی شخص کسی کے
 پاس غلام بطور رہبہ بھیج دے تو لاریب باعتبار لغت اُس کو مرسل کہیں گے مگر یہ ارسال
 بغرض طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس میں اُلٹے غلام مرسل
 کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولے الامر متقاضی
 اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب اطیعوا ہو سکے ہاں مفہوم امر بالمعروف

البدیۃ علت خطاب الطیعوا ہو سکتا ہے اس لیے اطاعت اولے الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہو سکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اول اس رسالہ میں اُسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہو کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ تکبیر کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بچقیقی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بچقیقی ہوتا ہے چنانچہ حکم بمعنی اُخریٰ اُس پر تشرع ہوتا ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت میں قضیۃ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت معمول نہ ہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب الطیعوا کیلئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی بالجملہ قضیۃ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتراع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستثنیٰ ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت و صفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ تو الطیعوا فرمایا اور اولے الامر کے ساتھ الطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولے الامر بالتبع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ الطیعوا نہیں فرمایا تو اسکی دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے

پر بالائیںہم بالذات نہیں کیونکہ خود ذات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے
 اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لئے آپ کی
 اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی اغنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلعم ہیں
 وہ اصل میں مقتضیات خداوندی ہیں سے ہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات
 نبوی صلعم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالادست ایک حاکم
 ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب دو
 اور مطلوب ایک ہوگا کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں
 اعتبار تعدد طالب ہے وہاں اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب
 ہے وہاں اطیعوا اللہ و رسولہ فرمایا بالجملہ اطاعت اولے الامر سے کوئی یہ دوہو کا نہ کھائے
 کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ
 بنانا یا ڈھاجا تا ہے کیونکہ اس صورت میں انکی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی
 مثل بقا و نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات
 نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولے الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے
 کہ بناء ذاتیت حیات مشائیت انتزاع پر تھی سو بفضلہ تعالیٰ مشائیت انتزاع نبوی
 صلعم اور عدم مشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و
 اولے الامر منکم سے بے استعانت آیت النبی اولے بالمومنین من الفسہم ثابت ہو گئی
 والحمد للہ علی ذلک اور کیون ہو کلامہائے صادقین ایک دوسرے کے مصدق ہوا
 کرتے ہیں مثل کلامہائے دروغ موافق مثل مشہور دروغ گورا حافظہ نباشہ ایک
 دوسرے کے کذب نہیں ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق
 خداوندی کے ہیں اور وجہ اُس کی وہی تشابہ مشائیت ہے سو اس تشابہ کے باعث
 جیسے اطیعوا اللہ فرمایا تھا ویسے ہی و اطیعوا الرسول فرمایا جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص

خداوندی یعنی بانی وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ
انتساب نبوی صلعم محترم ہوا جیسے محارم خداوندی جیسے حدیث نکل ملک حمی الان حمی اللہ
محارمہ او کما قال دلائل کرتی ہے اور ون پر حرام ہو گئیں ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ
عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلعم اور ون پر حرام ہو گئیں فقط اختصاص میں مشابہت
ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی یہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ
استوای خداوندی عرش اعظم صدمہ قیامت کبر سے محفوظ رہیگا چنانچہ استثنائے
الامن شاعر اللہ میں اُس کو داخل رکھا ہے ایسے جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلعم صدمہ
قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون و محفوظ ہے یعنی جیسے بوجہ موت اجساد
اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز میں پھول پھٹ گل ٹر کر
خاک میں مل جاتے ہیں اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید انام صلعم نہ مستعد فساد ہونے
نہ فاسد ہونے بلکہ زیر پردہ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی
وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلعم کا بھی کوئی وارث ہونا چاہیے کیونکہ اس صوت
میں ملک نبوی بوجہ منشا ئیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مومنین
جو اُن کے اموال میں اُنکو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض
کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف
بالعرض کے حق میں اُنکا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے پھر جب ملک
مومنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں
ملک اصلی ہونے کے کیا معنی یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ
ملک نبوی صلعم ہو اس لئے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لئے
دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم هموزن ہوں
ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ جہان اضداد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو

جس قدر ایک ضد میں مراتب ہو گئے اُتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہو گئے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اس قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اُس کا ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو بہان کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت ناچہنم و جمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہوتی کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جنہم و جمیم دوزخ ہمسنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے ناچار کئی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہو گا اس قدر کا عدم لازم آئے گا اور در صورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتقاء کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت آتش دنیاوی آب گرم دنیا جس کا بنا چاری تسلیم کرنا پڑے گا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا اسکے بعد چون و چرا کرنی اور اُن احتمالات کا پیدا کرنا جو بدیہی البطالان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسندین بالجملہ املاک متعدد بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالاتفاوت موجود ہے ہماری ملک ہمسنگ ملک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ و لند ما فی السموات و ما فی الارض اور حدیث شریف ان لہ ما خذولہ ما اعطی اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جو مجتمع ہیں اور کیونکر نہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں چنانچہ مکرر سے مکرر روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتخصیص اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین مستلزم ملک نبوی ہو کہونکہ جیسے وجود حضرت واپس الوجود و منشأ انتراع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس منشأ انتراع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشأیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا

تو یہاں بھی منشائت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک مومنین ہیں اُس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہونگے بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلعم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اُسکے قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے مثل ہبہ و بیع و شراہ و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوکہ نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید نہا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراہ میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے سو در صورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراہ ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے یہی ملک اضطراری اُسکے لئے زوال ملک چاہئے سو وہ جون کی تو موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو حدوث ملک وراثت میں ترجیح بلامرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارتون کو ترجیح ہو ورنہ تساوی و بہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی صلعم جو بجمہ مومنین ہیں لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلعم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اُسکی ہی منشائت ہے یعنی جیسے خداوند کریم بشہادت سخن اقرب الیہ میں جبل الوریثہ منشاء انتزاع مکنت ہیں اُسکے کہ لیتے گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوتی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت النبی اولی بالمومنین من الفضل من الخ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہیں اُس لئے حقوق نبوی صلعم حقوق والدین جسمانی و مبدایح زیادہ ہونگے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازدواج مطہرات حرمت منکوحہ والد جسمانی سوا ضعیف و معاف ہوگی چنانچہ آیت و ما کان لکم ان توذوا رسول اللہ و لا ان تنکحوا ازواج

من بعدہ ابدال ان ذلکم کان عند اللہ عظیم کو آیتہ ولا تنکحوا ما کح آباءکم من النساء الا ما قد سلف
 انہ کان فاحشہ ومقتا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی
 نکلتی ہے ماکان لکم سے صاف عدم استحقاق اور انتقاد موجب حلیت اور عدم مناسبت
 عیان ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طبع کی طرف اشارہ ہے اور لا تنکحوا سے
 فقط مانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت
 اخفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اُس قدر قطع طبع بھی نہ ہوگا باقی رہا فاحشہ اور مقت اور
 سبیل سیتی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر و کبائر دونوں میں مشترک ہے اور عظمت
 بجز کبائر کے اور گناہوں میں منظور نہیں پھر عظیمہ کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ
 کبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہیں خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت
 نہیں رکھتے اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے بائینہم دربارہ مانعت
 نکاح منکوحات والد جسمانی انہ کہنا اور یہاں ان ذلکم فرمانا اور بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے
 ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید نقصان
 ٹپکتا ہے جس سے خواہی خواہی عظمت ہویدا ہے پھر اسم اشارہ بھی کون ذلکم جس میں
 بوجہ حقوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایان ہے علاوہ
 برین مانکح آباءکم کا زواج کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ
 تکمیل نفل ہے بوجہ حدوث و تجدید پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت
 ہویدا ہے اور ازواج جمع زوجہ ہے بوجہ صفت مشبہ ہے دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے
 اس پر نسبت کلمہ نسبت فعل الی الفاعل المتعارف ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا
 اور اضافت ازواج الے الفاعل نہیں بوجہ حدوث سمجھا جائے ان سب کے بعد لفظ
 من بعدہ ابدال اکرامت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں
 فقط لا تنکحوا مانکح آباءکم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ

پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ لفظ من بعدہ ابدا اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاء حلت
 نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلعم سے انتہاء ابدا تک موجود ہے اور قضیہ
 معصہ ماکان لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور لانتکوا سے جو حرمت بالاتزام ثابت
 ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے سواہل انصاف فرمایں
 کہ دلالت التزامی اور اس اہمال پر اُس دلالت کی برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابقی ہو
 اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اُس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ
 برین یہ ظاہر ہے کہ لانتکوا مانع آباؤ کم میں مطابقت تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے اور التزاما
 حرمت اعنی بطور اقتضاء النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے جبکہ استدلال الائی
 کہتے ہیں اور ماکان لکم ان تو ذار رسول اللہ الخ میں بدالات مطابقی تو انتفاء موجب حلت
 ہے اور بدالات التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال الائی ہے جسکی قوت
 استدلال الائی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع
 مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات
 کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات
 زائل ہو جاتا ہے اسلئے سواہل انباء اور محارم اور وکنون نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ
 ماضی تعبیر کیا ہے اور اندواج مطہرات میں علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلعم
 ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کریگی تو تنقید زمانی نہ لحاظ
 میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اُس تک سائی
 نہوگی جو موم حلت نکاح ہو یہ فرق نہایت دقیق ہے والحمد للہ الذی افہمنی اسمین اور وجہ
 تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت و عدم دوام منکوحیت و ثبوت منکوحات الاب میں
 ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر اول میں بالذات عدم سابق
 میں بحث تھی اور بالاتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جانا تھا اور یہاں بالذات عدم

لاحق میں گفتگو ہے اور علم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں پھر بالینہ صفت ابوت آبار
 جسمانی چند ان یقینی نہیں ہوتی احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا
 یقینی ہے کہ احتمال مخالفت کی گنجائش ہی نہیں بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجئے تو مابین
 المؤمنین اور رسول اللہ صلعم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت النبی اولی بالآئین
 اور آیت اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول اور آیت واما کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ الخ بھی دوام حیات
 پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ سن بعدہ ابد اسے یہ بات
 نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لیکر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے
 کہ وہ خلوج محل صالح عن نکاح الغیر ہے اور خلون مذکور کا انتفا بے بقاء نکاح مستحور نہیں جو
 باقتضاء النص بقاء حیات الے الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لاتسلکوا المکح آبار کم الخ
 میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے
 کہ بوجہ حیائی ہی فرمائی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں غرض انتفاء واسطہ فی العروض اور انتفاء
 محل قابل سو تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی
 عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح
 کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسیکو حلال نہیں ہوتیں بالجملہ
 جسے جاہلون کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق
 دونوں آیتوں میں ملحوظ ہونگے خیر اب برس مطلب آتا ہوں ابوت روحانی حضرت حبیب
 ربانی صلعم بدلات آیت النبی اولی المؤمنین سن انفسہم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر
 یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور انکا والد روحانی
 کون ہے سوا اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث ہما مطلب فقط
 تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلعم و مؤمنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ
 وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ در دونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی

استطراذ اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چند ان بیجا نہیں جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن النقیض بھی بجز احیاء متصور نہیں بالجملة النقیض مذکور اور امتناع مسطور باہم تضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہیں اور یوں کہا جائے کہ صدق سالہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف میں توجہ اب باری تعالیٰ لا یعصون الا امرہم ویفعلون ما یومرون فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وکان الشیطان لربہ کفوراً ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے اور ہر قلب کے ایک جانب اگر ملائکہ ہے تو دوسری جانب شیطان ہے مقابل انقیاد و امتناع کو اس مقابل کے ساتھ ملائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے دائرہ جانب ہو بجز ملائکہ کے اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لئے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو صوب تقریر مسطور ثابت ہو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع اول کفار ہوں لاجرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہوں اور یہ اولویت نبوی نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی

اگر اس کو کیا کیجے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرایا ہے
 ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کا فرق کا مثل مومنین انتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت
 میں لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار امت محمدی صلعم اگر قبائل موعود ہو جسکے آمد آمد کی
 خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجا بلہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں
 اسکے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت مرحومہ رسول اللہ صلعم کے ساتھ نسبت
 رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں واللہ اعلم بحقیقۃ الحال الغرض جوڑ توڑ لگائیے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو
 معروض ہوا آئندہ خدا جانے کیا حقیقۃ الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک
 کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی رہی یہ بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی
 اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف
 آیت لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس میں
 ملکہ بھر ہو سننے کی تکلیف اُسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو اُنہی کو دیکھنے کے لئے
 اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع
 کے خواستگار ہو جیئے اور اس جگہ سے معنی لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے بھی سمجھ میں لگے
 ہونگے یعنی ہر فعلیت کے لئے ایک قوت چاہیے سو جتنی قوتیں احاطہ ماہریت اور وسعت
 حقیقت مکلف میں ہونگی اُسی قدر فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے پھر جب ملکہ ایمانی ہو تو
 لاجرم رسول اللہ صلعم ہی کا طفیل ہو گا اس صورت میں تخصیص مومنین کی کیا وجہ ہے
 اور کفار کے دجال کے سرچکانے کی کیا ضرورت ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ لاریب مادہ
 ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ الفریضۃ بھی اس کی مؤید ہے اور
 اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلعم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص
 دعوت عامہ نبوی صلعم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط و لفظ طبع و ختم
 اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہو اور کفر اُس کو محیط ہے لہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی آتا

جانب شیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لئے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جنکو طبع و فہم و مشاہدہ سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ماتم علیہ ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو تقضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی سائر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو سائر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شے اپنی ہی ضد کی سائر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو سائر ہوتا ہے پراسکی خوشبو و بدبو کا سائر نہیں ہوتا و جہ اسکی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی سائر جب ہی ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لئے صفت اصلہ ہو یا وجہ لزوم مثل صفت اصلہ ہوگی ہو ورنہ مغضول ضد سابق ہوگی سائر نہوگی سو یابین نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ازالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پرہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ داخل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیت ان اللہ لایحب الکافرین بھی اسی جانب شیر ہے اگر شوق شرح ہو تو سنیے بشرط فوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافرون کو دہمکاتے ہیں اور بے نیازی سو فراتے ہیں مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافرون کے دہمکانے کے وقت اگر کافرون کے دل میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دہمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے انکو اس طرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا عدم عاشق جاننا ہی کو ہوتا ہے اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدار و بیغرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بے غرضانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھے محبت نہیں میرا دل تجھے نہیں ملتا تو اُس کی طرف سے بجز اسکے اور کا ہے کی امید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت انظر ہا بے نیازی باین پیرایہ کہ ان اللہ لایحب الکافرین کافرون کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے

محل پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نفوذِ ابتدا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں اور آیت فطرۃ اللہ التي فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ اور سوال کے اور آئین اور حدیثیں اس مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مستقضاے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہا نہتک بنا لیجے گا اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفادہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جنکا زوال درجہ ایمان میں ہمسنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا نہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فطر فرما کر کوئی مکر صحیح ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی مقصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوہ کفر اور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت لبیلو اخبارکم اور آیت لبیلو کم اکیم احسن عملاً سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لئے کہ اچھے بُرے عمل دریافت کرتے ہیں سو انکی کل دو اصلیں ہیں سعادت و شقاوت جس میں ایمان و کفر و تقویٰ و فسوق سب داخل ہیں غرض ایمان و تقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر و فسق سے بُرے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شے مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہو جاتی طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتی علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے سے اُنکا سونا چاندی

ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسویٰ پر لگانے
 سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہائے ماضی و مستقبل جو مصدر
 کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفر دیکفرون مثلاً اور
 نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ مشہور ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوا و اضلوا اور جملہ
 قابوہ و یقودانہ و یضطرانہ و یجئسانہ او کما قال اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث
 ہے ان دونوں مضمون میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات
 و قوی جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول
 دوسرے کے لئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی پھر ان
 میں سے اول سابق ہے اور دوم لاحق ہے سو یہ تو ہونہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ
 ہو اور اول حادث یا متحد ہو اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اول
 لازم ماہیت یا لازم وجود ہو گا اور ثانی حادث اور متحد ہو گا اس صورت میں خواہ مخواہ یہ
 لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکہ کفر ملکہ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون
 ہو گا جیسے نور آتش کے ساتھ دو چراغ مثلاً لیکن جیسے دو چراغ نے آتش اور قبل
 آتش متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی نے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں چنانچہ ایمان کا
 لازم مرتبہ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا
 ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہو گا تو لازم پہلے ایمان ہو گا جس کا حاصل وہی ملازمت
 مع تقدم الايمان علی الکفر ہے علاوہ برین دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے
 ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دو چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلہ چراغ وغیرہ
 نسبت رکھتا ہے ایسے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرة
 علی الشئ متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے
 ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئ لکنایہ عن المقدور ہے اور مقدرات

اولاً بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں بذات خود مقدور نہیں ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناط قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے حسب تقریر بالا ملکہ الانقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکہ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اُس کے لئے وجود ملکہ الانقیاد اول چاہئے پریہ تو فرمائیے کہ منشاء الانقیاد اور مانع الانقیاد مذکور کیا چیز ہے سو گذارش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی ہوگا ایک فعل وجودی اختیار سی ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیار یہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیار یہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہو نہ ہو ظاہر سے یہ تضاد آیا ہوگا سو فاعل اعنی محب کو دیکھا تو اُس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جسکو ہر دونوں واسطے باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتیں باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے اعنی منشاء محبت فقط حیات ہے اسلئے فاعل محبت اعنی موصوف بالذات محبت کے لئے سوا حیات کا اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو یا ضرور فارق ہیں المحبوبین کوئی

اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ تو ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذرات حیات جو اصل محب ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو مخصوص اور مرجع سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مبائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موفقت اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق میں مبداء فعل والمفعول بہ ہوا کرتا ہے بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے والعارض تکفیه الاشارة اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت بواسطہ مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آور ان حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں انشاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گذارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیات افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت یعنی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضافین ہوا کرتا ہے اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تدبیر و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے زالی ہے کہ اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو انکی مدخلت سے زیادتی علی الاطلاق لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصولات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے معطی جو فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل تصفی ہے چنانچہ بحث وسائل میں اسکی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے چنانچہ اسکی تنقیح بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور اظہار ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم مابین حیات ہو جسکو

ارادہ یا کچھ اور کہیے غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی اوپر گزر چکی ہے اس صورت میں
 بنا چاری ہی کہنا پڑیگا کہ کوئی امر علمی ہے سو یہ امور علمیہ بجز حدود اور کون ہے لیکن وہی
 حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیکل سطورہ ہونگی جو فاصلہ بین الوجود والعدم نہوتی ہیں لیکن دو
 حیات تو نہیں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود
 مذکورہ ہیں سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاوین بجز اس کے متصور کیا
 دونوں ہیکلین باہم مختلف بالنوع ہوں سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہر اس سلسلہ
 کہ جب اختلاف نوعیت آپر متوقف ہو تو بذات خود بے اقراران امر ثالث مختلف بالنوع
 ہونگے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئیگا اور یہ بات باین نظر موجد ہے کہ محبت
 کے لئے انطباق میں ہیکل محبوب و ہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت
 حاصلہ اور ذمی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے سو
 باعتبار نفس محبت و محب یعنی مصداق حیات تو اختلاف الطباق بمذہب اختلاف نوعی ہو جائے
 متصور نہیں مان باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشارالیه متصور ہے اس لئے بالفرض
 اختلاف و تضاد مجوبات ایمان و کفر اختلاف ہیکل کی طرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ
 بنیاد اختلاف مذکور ہو گئی مگر ظاہر ہے کہ ہیکل مذکورہ اگر استقدرا اختلاف کی علت ہونگی تو
 جب ہی ہونگی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے
 اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر ہوگا سو
 کفار نگوسنار میں وجہ اجتماع کفر و ایمان جسکے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم
 جامع و مجمع دو حصہ حیات متنافیہ ہونگے اور اس وجہ سے ہر ایک کا معدن و منشاء و مولد
 جدا ہوگا سو باین وجہ کہ حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی منجملہ مثنوین ہے کہ ایمان کیلئے اتنی ہی
 بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اُسکے لئے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت
 سرور کائنات صلعم ہوگی در نہ عموم البنی اولی الخ غلط ہو جائیگا باقی رہا حصہ حیات معروض

ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دجانی ہو اور اُس میں بجز کفر اور کچھ نہوشائے فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں تہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بن عینیہ کا فرائسکا موجد بھی ہے اغنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ یہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو بھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اُسکا اثر آگیا ہے ہاں وجود ملکہ ایمانی حسب قرار داد سابق ضرور ہے اس لئے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر نے ملکہ ایمانی متصور نہیں چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اسوقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اُس میں سے اُسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتیلہ میں باقی ہے دھوان ہی دھوان اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اسکے اور کفار میں بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ہاں اسقدر فعلیت التقیاد و درجہ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے ہو ورنہ کفر ہوگا ایمان ہوگا بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت التقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہی اور نہ نجات من النار متصور ہے ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے تھے جیسے اسلمت علیہ السلام و غیرہ سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال غرض قرائن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال بوالکفا ہے اور اُس کو ملکہ کفر اغنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلعم کو اروح مؤمنین اور حصص ایمانی مندرجہ اروح کفار کے ساتھ ہے معہذا جیسے رسول اللہ صلعم کی آمد آمد اور بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انذار دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلعم نبی الانبیاء ہیں

چنانچہ آیہ وَاِذَا اخَذْنَا مِنْهَا النَّبِيْنَ لِمَا اٰتَيْنٰكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا سَلَّمْتُمْ
 لَنَا مِنْ بَعْدِ مُؤْتَاةِ الْفَلَاحِ اِثْبَاتٌ لِلَّذِي هُوَ رَاسُ كُلِّ دَلِيلٍ ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے
 ہی دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا
 کہ خود حضرت سرور عالم صلعم کے ہاتھ سے مقبول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے
 ہیں سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سو اسکا جواب
 یہ ہے کہ تضاد ایمان و کفر سلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف و اتفاق دوسرے
 ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں
 بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلعم نہیں ہو سکتا اور اس حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ
 جیسے جناب باری عز و ہم مراتب تحقیق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اُسکے لئے مماثل ہے نہ
 کوئی مقابل ہے اور اسی لئے وہ لا ضد و لاندلہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلعم
 مراتب فضل و کمال ایمانی و اسکا فی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی اُنکے لئے مماثل ہے نہ کوئی
 اُنکا مقابل ہے اور اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق لاندلہ ہیں ایسے ہی مصداق
 لا ضد ہیں غرض جیسے جناب باری کے لئے دربارہ تحقیق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی
 حبیب خداوندی کے لئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ہاں حضرت عیسیٰ علیہ
 دجال کے لئے شاید مقابل ہوں بالجملہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی
 کا فرد مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا اور کوئی بد مال ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انصاف
 بالا و صاف حسب بیانات مکررہ دو طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسری عرضی و صف ذاتی
 کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال
 نہیں پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی
 مذکور کا ساتھ ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتھ مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ و صف مستور
 سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے سو بعد زوال جو وصف

اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف تراکل کے لئے ضد مقابل ہوگا جب یہ بات تحقق ہو چکی تو اب نیچے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہو کہ میں ذاتی ہو کہ عرضی ہو چوتھا رسالت مآب صلعم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سو آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اسکے لئے آیت واذا اخذنا ميثاق النبين الخ ہے اس لئے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب مساوی الاقدام ہیں اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع و مقتدی نہ ہوتا اقتداء و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو نیچے نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح منجملہ کمالات علمی ہیں چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں علاوہ برین مابالابتداء انبیاء علیہم السلام دائم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعمیٰ تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و عواقب عبادات و سبب ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے بائینہم آیہ و ما نرسل المرسلین الا بشرین ومنذرین جس میں ہر سال تبشیر و انداز فرماتے ہیں صاف اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال علمی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدا سے دین کو دخل تام ہے چنانچہ ظاہر ہے علاوہ برین تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃ للناس یعنی تمام مخلوق کے لئے ہو

صلی اللہ علیہ وسلم اسلئے تعلیم علی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور امت کے لئے تعلیم ہو غرض امثال خطاب فاتہونی یا خطاب لقد کانکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ یا ارشاد صلوا کما راہتمونی اصل میں جو حضرت سرور عالم صلعم کے حق میں شعر تنغیف تصدیع ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلعم کو جو کام کرنا دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیاء بھی امت کے حق میں نحمدہ تعلیمات ہیں جب یہ مقدّمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بغشت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث علمت علم الاولین و آخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور دنیا صلعم جامع جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع جمیع علوم مذکورہ نہیں ہوا دعویٰ اول میں تو کسی مسلمان کو محال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اول ہے اول تو اس لئے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لئے مخصوص رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں دوسرے تقابل اولین و آخرین اس بات کو متفقہ ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اضافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء و بلغا صلعم سے متصور نہیں ہو سکتا اسکے جب اسطرغ نظر کیا جاتی کہ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا فرماتے ہیں علیٰ ہذا القیاس سور فتح میں جو یہ ارشاد ہے انا فتحنا لک فتحا مبینا لئنظر لک اللہ ما تقدم من ذنبک و ما تاخر و تیم نعمتہ علیک الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اسم علیم ربی روح محمدی صلعم ہو اس لئے کہ سورہ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لئے ہے اور سورہ مادہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت تحقیق میں اتمام انواع علوم

ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں الطعمہ اور شربہ لذیذہ اور طابلس فاخرہ اور اماکن علیہ
مُرتبہ اور مناظر حسنا و محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے
کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے علیٰ ہذا القیاس اور نعمتون کو
سمجھے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً
نعمت کہتے ہیں اس صورت میں تمام نعمت بجز تمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ
اگر جملہ انواع نعماء و میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے
کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں تمام نعمت نہیں باقی شخص
اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سمجھی جانتے ہیں کہ غیر فنا ہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ
زمانی میں اُنکا حصول زمانہ فنا ہی میں متصور ہی نہیں جو تمام نعمت سے افراد علوم
کی طرف ذہن دوڑا ہے اس لئے چاروں اچار ملکات ادراکات اور انواع ملکات علوم
مراد لئے جائینگے اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسمِ علیم ربی روح پر فتوح حضرت
سرور عالم صلعم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مراد روح حضرت سرور
کائنات علیہ الصلوٰۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور تمام نعمت نہوتا ہاں
اسمِ علیم جمیع اسماء علیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتمت اور یتیم نعمتہ بہ نسبت
اسمِ علیم بہ نسبت ذاتِ محمدی صلعم ثابت ہوتی ہے جیسے ہی حسب بیان بالا بشہادت
جملہاے مسطورہ عدم تربیت اسمِ علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ
تربیت اسم خاص از اسماء علمیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی اُنکا بھی ربی
اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور اُن میں کیا فرق تھا جو یہاں تو تمام نعمت فرمایا اور وہاں
نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجب ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت
شدت و ضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام و نقصان
نہوتا علاوہ برین اکملت لکم دینکم کے بعد اتمت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے

اگر کمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین بھی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرما دین خاصہ کرب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرما دین تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضع اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلعم اور انبیاء اکرام متصور ہے مابین امت محمدی صلعم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یون نہیں کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں سبحانک ہذا بہتان عظیم اور ان سب کے بعد حدیث بعثت لاتمم مکارم الاخلاق اور حدیث ختم نبی النبیون وختم بی الرسل مضامین سطورہ بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے بالجملة آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی و استاد نبوی صلعم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور شتمل ہے اور مربی و استاد انبیاء گذشتہ اور اسما علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع و بصر سہا کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا چنانچہ اپنے حال سے بھی نمایان ہے کہ جو اس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک سمع و بصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اسکا منتہا سیر لاریب فوق علوم خاصہ اعنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک انکا مقام اور منتہا سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرورت شخص اول انکے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا اسکی ایسی مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کا فوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجئے کہ جسکے کو اڑوں میں مختلف رنگ کے آئینہ جڑے ہوئے ہوں اور پھر کو اڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال میں فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے

جو اس طرف کو اڑونکے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے کو اڑون میں سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج
 میں بھی سُرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبزی نور ہوگا مگر ہر طور فانوس مذکور میں کو چھن کر
 ایک گا ایسے ہی رسول اللہ صلیم تو مثل فانوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفیدین
 اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید
 ہے جو اس طرف سے کو اڑ میں ہو کر آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص
 علم سے مستفیدین جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ
 صلیم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلیم ہے
 مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بواسطہ
 حرکت پہنچتے ہیں اور کو اڑ منجملہ اجزاء مکان میں کہ قابل نقل ہی نہیں اسلئے فانوس و آئینہ کا
 نور جیسے ممکن الحصول ہے دینے ہی ممکن الزوال ہے پر کو اڑون آئینوں کا فوتا و قتیقہ
 شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سوائی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی
 آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے
 مستفیدین اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے
 مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفیدین تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین
 مثال جمیع الوجود مثال نہیں ہوتی خاصہ کراس ہمثال کی مثال جسکی شان میں خود اسکا کلام
 ہو لیس کٹلہ شئی و ہوا سمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سن
 لیجئے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہیئے اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی
 درکار ہے ورنہ نجائیہ علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارہ کمالات اصل میں قابل ہیں
 فاعل نہیں گو بادی النظرین کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لئے کہ انکے کمالات خدا واد ہیں
 خانہ زاد نہیں عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جسکے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہوا
 واسطہ فی العروض اسکا فاعل ہوتا ہے سوا احساس مطلق کیلئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص

مثلاً بصارت و استماع کے لئے اجسام خاصہ اعنی اعضا مخصوصہ ضرور ہیں ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سیدنا صلعم ہوگا ان فرض علوم ربانی رسول اللہ صلعم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لفظ واسطہ فی العروض ہیں پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوئے اور مکرر سے کرتا بت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لئے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہی اسی لئے موجود بالذات ایک وہی وحدہ لا شریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کوئی بار گذر چکی ہے اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو مان سائر ہوتا ہے جو درجہ میں اُس سے کم ہوتا ہے بالجملہ و جلال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ جلالی باہم تضاد نہیں بلکہ جلال باعتبار مقابل مرتبہ سافل میں ہے ادھر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہیں اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اُس کی لئے ضد مقابل ہوگا سو باین نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر باء و اختلاع ہے جس کا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ اور مسیح و جلال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حق میں فرماتے ہیں انی عبد اللہ اور جلال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا اور جس قسم کے فوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے فوارق اُس مردود سے ہونگے پھر بالانہمہ دعویٰ عبودیت نصار سے کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اس پر انکا کیا گیا اور رسول اللہ صلعم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار انبیاء رسالین

اسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پہر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم صلعم نائب خاص بن اس لئے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلعم کے حق میں ہو رہے ہیں بن خطاب عبد اللہ یون فرماتے ہیں واند لما قام عبد اللہ یہ عودہ کا دو ایکو لون علیہ لبد افراقی ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ مخبر و مظهر ہیں اور یہاں جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلعم ہیں سو دیکھئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے باہر ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ شریک ہیں سو بعد یاد آوری وساطت عرفی رسول اللہ صلعم دوبارہ نبوت یون ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد و اذقال عیسیٰ ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم بعد قتلہا بین یدی من التوراة و بشارت رسول یاتی من بعدی اسمہ احمد منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھئے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم ہو کر غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر ظفر کر رہے جاتے ہیں جہاں مضمون کے قبض و بسط سے فراغت پائی تو اب لازم یون ہے کہ ایکس وائزن مناسب مقام سنا کر آگے چلے مومنان نافرمان اور عاصیان با ایمان کی حقیقت کی تحقیق ہی اسی قاعدہ مطورہ سے متصور ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالفرد وہی ملکہ متضادہ بھی چاہیں سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے ان دونوں اثرات کے ملکون میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے

اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بدرگوار میں نقطہ
فرق کی بیشی ملکہ کفر و ایمان کا ہوگا سو ہمیں ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائے گا اور
جس میں ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری
اور اجزائے پنہا سے مرکب میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور پنہا سے مرکبہ ادویہ
مختلف التاثر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر باہینہم باعتبار جزر غالب گرم مزاج یا سرد مزاج
کہتے ہیں بالجلہ جیسے ماہیت کفار میں جزر ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر و معصیت جو امر جزئہ
مومنین میں ثابت ہوا ہے رشاشہ و جال ہوگا واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم اب دوسری عرض
یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علیٰ ہذا القیاس کفر لازم
ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر و ایمان دو نوع متباہن ہے اور اس طور پر معنی
ہدیٰ للتقین اور ہدیٰ للبشریٰ للمومنین یا ان ائدہ لایجب لکافرین بھی ولنشین ہو جاتے ہیں
اور تاویل مائرین الی التقویٰ یا الے الایمان یا الے الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ
اس صورت میں متقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہونگے اور اطلاق
ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوہ اور سخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں اعلیٰ جیسے قہل
ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اخلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے
مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مومن و کافر متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف
حال کو درست ہے سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر لیلکم
ایکم احسن علماً اور سوا اسکے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شعبہ انشاء اللہ عارض
حال ہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجہ و سابق پائے اور یہاں اچھے بُرے علموں کا پہلے
سے کچھ پتا ہی نہیں بالجلہ جیسے وقت تحریک غضب و شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب
ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے جیسے
بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے

چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اسوقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں
 ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقویٰ و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اسکو اثر ایمان و تقویٰ
 و کفر و فسق سمجھیے عین ایمان و تقویٰ و کفر و فسق نہ سمجھیے ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال
 فرمائیے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمائیے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع
 کرتے ہیں جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلعم پندت ارواح
 المؤمنین امت ثابت ہو گئی تو اب جملہ وازواجہ امہاتہم کا عطف آپسایا چپان ہو گیا کہ
 کیا کہیے اور حرمت انواع مطہرات قطع نظر اسکے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ ووسنت
 بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اسوجہ سے منقطع ہی نہیں ہوا جو دوسروں کے لئے حلت کی
 کوئی صورت ہوا اسوجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں اور والد
 جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعنی حکم و لائنکو مانع آبارکم منکوحات والد
 جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں غرض
 جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ انکی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب
 بھی انپر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہونگی باقی رہی
 یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو وین مدخولہ بہا ہوں کہ نہوں اور منکوحات
 والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب
 ابوین اس بات کو متقاضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا
 جواب انشاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض اور مضامین ہیں ادھر
 کان رکھیے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھرئیے سنیے کہ اس ناکام ہیچمان نے
 بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ وازواجہ امہاتہم اور جملہ النبی اولے بالمومنین
 من انفسہم سے محض بہدایت خداوندی ثابت کیا تھا بغرض الہیمان و تصدیق مولانا و
 مخدومنا و نفع طریقت زبیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ دوام

فیوض کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قراقرم میں
 مابین جبلتین اے جملہ بنی اولی بالمومنین من انفسہم اور جملہ وازد اجمہاتہم ایک اور
 جملہ وہو اب ہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس قدر شادمانی ہوئی یہ
 پیچیدان تو تصدیق سطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سی
 میرے کلام کی تصدیق کیجائیگی لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو شکر اطمینان ہو گیا پھر نظر
 مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملہ
 جملہ بنی اولی بالمومنین من انفسہم جملہ وازد اجمہاتہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ
 وازد اجمہاتہم اُسکے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وہو اب ہم کو بھی ملحوظ رکھا جائی
 تو اول ثانی کے لئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس
 بیان کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وازد اجمہاتہم جملہ وہو اب ہم پر متفرع اعنی یہ
 علت ہے تو وہ معلول ہے اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ
 صلعم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلعم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے
 ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہود حرمت ازواج مطہرہ ثمرہ
 امومت ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اہل
 المومنین ہونا ازواج کا خود ثمرہ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب
 خراش دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریت اموال
 نبوی صلعم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ
 بالا سے موجب و مدلل نہیں ہو سکتے وجہ اسکی یہ ہے کہ تحقیقات مشارالہا سے فقط ضرورت
 و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلعم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ حیات
 جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے یہ گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکورہ دعاوی مذکورہ کا اثبات
 کے لئے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اسکو کیا کیجئے

کہ مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید
 اول جو کچھ مسطورہ ہوا بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں
 کان لگا کر سینے کے موت و حیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا اگر کلام ہو تو نہیں
 تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب و سلب تو اسکا کہہ نہیں سکتا ہو
 نہ تو تقابل تضاد یا تقابل عدم و ملکہ ہو تقابل تضائف کے نہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات
 کا تعقل بہت پر موقوف نہیں اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا
 اور تقابل ایجاب و سلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا
 موت بھل مواطیات صادق نہ آئے سو اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات و موت
 دونوں صادق نہیں آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑی و میریت
 کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہوا نہیں سب
 ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ آیت خلق الموت والحیوة
 الخ اور حدیث فیج موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات
 اور وجودات میں سے ہے اعلام کو اس سے کیا سروکار بہر حال یہ دو احتمال ہیں
 سوان میں سے جو نا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ نکل آئے گا ہاں یوں سمجھ کر
 کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں
 بالجملہ یا بین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہر حال ہر جہ با د اباد
 رسول اللہ صلعم اور مومنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے ہاں فرق ذاتیت
 و عرضیت متصور نہیں وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی
 بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے
 اس لئے وقت موت حیات نبوی صلعم زائل نہوگی ہاں مستور ہو جائے گی
 اور حیات مومنین ساری یا آدھی تہائی زائل ہو جاوے گی سو در صورت تقابل عدم

و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھیے کہ وقت کسوف قمر
 بے اوٹ میں حسب مزموم حکما اُس کا نور مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع
 چراغ خیال فرمائیے کہ جب اُس کو کسی ہنڈیا یا مشکے میں رکھ کر اوپر سے سر پوش رکھ دیجیے
 تو اُس کا نور بالبدلتہ مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دوبارہ زوال حیات بمبین
 کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اُس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت و صفائی
 اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھیے کہ گل ہو جائے کہ بلکہ سین نور بالکل نہیں رہتا
 البتہ روشن یافتہ یا کیس قدر تھوڑی دیر تک سرفتید میں آتش باقی رہ جاتی ہے اور صورت
 تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو تو ایسا سمجھیے جیسے معمولی برودت آب سرد
 گرم کرنے کے وقت حرارت آتش سے دیجاتی ہے اور زوال حیات بمبین کو ایسا سمجھیے کہ ٹھاک
 و پتھر و چوب وغیرہ اول کیسبوجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب
 یا استعمال نار گرم ہو جائیں آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہو لے اسباب حرارت کی ہوتی
 ہے آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی البتہ زیر پرودہ حرارت مستور ہو جاتی ہے ورنہ
 زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ ہوگی صفت عرضیہ ہوگی جسکے لئے کوئی
 موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات
 واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ بعد
 مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عالم حال آب ہوتی
 ہے اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں
 ہوتی اقتضا کے ذات آب ہے اور ٹھاک پتھر و چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دو وزن لٹتیں
 خارج ہی سے آئیں ہیں خدا و ادہین خانہ زاد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری اُسکی جگہ لگتی
 ہے اور اگر اس مثال میں دوبارہ الطباق حال کچھ غلبان ہے تو ہم اول تو آب سرد ہی کو
 پیش کرتے ہیں پر باین شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ

بارد ہوا اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیت سے زیادہ گرم کر لین یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہوا اور پھر بوسیلہ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کر لین ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارجہ جنہیں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالین بہت ہیں کپڑا چاندی بذات خود سپید ہیں اور شجر سونا بذات خود سرخ ہیں نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں انہیں سے بعض اشیاء پر اور رنگ پڑتا ہے لیتے ہیں چاندی پر سنہرا جہول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپیلا جہول دیکر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا ہاں اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلہ آب یا سونا وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیت کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لین اور چاندی سونے پر اول جہول کو ریت کر دوسرا کوئی اور جہول کر لین تو بیشک لون اول زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اُسکے قائم مقام ہو جاوے گا اب بعد اسکے کہ کیفیت استتار و زوال حیات و نشین ہو گئی ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں اہل عقل میں سو کسی کو سمین تامل نہو گا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح میں سے ہے اور ثانیاً بالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود جہول الکفیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم غصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحمیۃ نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم غصری بھی

بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے پھر جیسے پانی بعد زوال
 مجاورت و مقارنت مذکورہ شدیاً فیضاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیت پر آ جاتا ہے بدن حیوانی
 بھی بعد زوال تعلق مذکورہ شدیاً فیضاً اپنی حالتیں بد لکر جمادیت اصلیت پر آ جاتا ہے خیریت
 کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا اب اسکی تحقیق چاہیے
 کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مخدوم سن اول تو خلاوند
 کریم ارشاد فرماتے ہیں وما کان لنفس ان تموت الخ اور کل نفس ذائقة الموت ان دونوں
 آیتوں میں انتساب موت الے النفس ہے جس سے نفس اعنے روح کا عروض موت
 ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں
 حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت سائر حیات
 ہو کہیں رافع و مغربل ہو یا ان اجسام سو نہیں امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ
 اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی
 کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے
 تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات
 ضرور ہے اور کچھ بوجہ جیلولت درو دیوار و ابرو غبار یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات
 زمین کاٹے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف
 اول یہ صدہ بے نور می قمر کو پہنچتا ہے پھر اسکے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے
 ہیں اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدہ نہیں پہنچتا البتہ قطعات
 زمین ٹٹے نور ہو جاتے ہیں رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلعم سو ہر چند اسکی موت کی بھی
 دو صورتیں ہیں ایک تو وہی عروض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس
 صلعم بالحد الفکا کہ علاقہ فیما بین روح پاک و جسد صنف ممکن ہو اور کیوں نہ ہو جو حادث ہو اسکا
 زوال بھی ممکن ہو اور اسکا عدم بھی وجود کو برابر مرتبہ امکان میں امکان نہ کہتا لیکن عالم اسباب میں

کسی سبب کے ساتھ ارتباط سببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تو باریک و سما کے لئے شمس و قمر حراق اجسام سوختی کے لئے آتش حرارت پرورد تیرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لئے بواب باحواب خدای سبب الاسباب لئے بنایا ہوا اس طرح قطع علاقہ روح الہم حضرت ساقی کو ترصلعم کے لئے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو نیلے روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار و ادو و دہش مثل ابصار و استماع سبب اسی پروقوف ہیں غرض بغرض اتمام فاعلیت اور تکمیل بخیریت تعلق بدن کو روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کا تب کو قلم کی ضرورت ہے یا نجار کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہر اگر یہ آل بدن ہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال میں مثل معذوران لئے دست و پا معذور ہے بالجمہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور افعال اگر پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی شارب کا مغرب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ تو نسیج منظور ہے تو سیف کمال ہے و قسین بن ایک کمال علمی دوسر کمال علمی کمال علمی بذات خود مقصود نہیں بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال علمی ہے ہاں حصول کمالات علمی بے وساطت کمال علمی تصور نہیں اس لئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر اور علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے باہر ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ

کا یہ ارشاد و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون یا واما مردوا لایعبدوا الله محصلین لہ الدین خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم دوسرے ان اگر کم عند الله انفقکم وغیرہ آیات سبب اسی جانب شیریں علاوہ برین عامل بے علم کا محمود و خلاق ہونا اور عالم نے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہیں پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ امر بدیہی ہر کہ علم الہ عمل ان سبب زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کو حق فیقہ حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہیں خلق الموت والحوۃ لیلو کم ایکم احسن عملا

جملہ فیلیو کم ایکلم اسن عملا سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہیں رہی موت اُس کا خوف اور پھر ایمان بعثت جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں اسوجہ سے رسول اللہ صلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے اکثر و اذکر ما دم اللذات الموت بالجملة حیات اصلی منشأ اعمال اور سبب اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے چنانچہ مذکور ہوا اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیار یہ کارک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیار ہی ہوگی چنانچہ آیت اللہ یتوفی الانفس میں موتہا والتی لم تمت فی منامہا فیفسک التی قضی علیہا الموت ویرسل الارضی الی اجل مسمی بھی بالاتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے اس لئے کہ اس کا وارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو عمل میں بحر حرکت اور کیا ہوتا ہے بالجملة حیات و موت امساک وارسال قوت عملی ہے قوت عملی کو اس میں کچھ دخل نہیں اگرچہ اہل ظاہر بقا و علم و زوال علم کو حیات اور موت پر موت قوت سمجھتے ہیں اسجگہ سے امکان اور اک ثواب و عقاب قبر اسوات کے لئے مسلم ہو گیا ہوگا مگر اسقدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال مدعی ہے سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلم کی نسبت بھی واجب التسليم ہوگی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجے گا علاوہ

برین عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہاں بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو در صورت تضاد موت کہنا چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی نور اور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول الصلعم اور انبیاء کرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھیے اور میت سمجھیے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نفر مائیے جب یہ مقدمہ مہمد ہو چکا تو بغور سنئے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں ایک تعلق فعلی اور فاعلی اور دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع و چراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ و شمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے اور یہاں بقاعدہ ہے اور پہلے بھی اسکی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے مائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان و وحدہ لاشریک نہ ہوتی ہے اور کیونکہ ہوندا و نذا خلق کو جمیع قوی افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قوی اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اُسکے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لاشریک نہ بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اُس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور ہٹتا ہے

اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ متفعل اول کی نسبت متفعل ثانی اپنے عامل و صاحب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندرج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہو تا زیادہ روشن ہوگی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متفعل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز یا بین فاعل و متفعل حاجب و حامل تو نہ ہو پر شرائط الفعل مفقود ہو جائیں مثلاً التقابل و تماخضی قوت ہو جائے یا متفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق اول شدید و متحکم نہ ہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و اسماک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالا اعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہو متصور نہیں ہاں اگر تعلق قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ فقط تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق الفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتفاع متعہ ہو پر بجہت الافعال و متفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات مسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک مسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مومنین کو ساتھ تو تعلق الفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اہل کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بناء حیات و موت قوت عملیہ پر ہو اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اور وغیرہ غرضی ہے

سوا اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلعم کے اعتبار سے
 انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال
 ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل اور دہر زمین وغیرہ سے آئنا سا مناسو جیسے
 آئینہ اور زمین کے پچھن کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف
 سمٹ جاتا ہے زمین کی طرف آدھا رہے نہ تھا ہی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین
 حائل ہوتی ہے تو پھر وہ نور آئینہ سے چوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہولیتا ہے
 مگر در صورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی نے نور نہیں ہوتا
 زمین بھی نے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات میں باہم تقابل
 تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے پناچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت
 مومنین کی قویہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مومنین
 جنگی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ پارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور
 تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور
 اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا منقطع ہو جائے اور موت
 حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عجزی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے تب اسکا
 انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابراہیم صلعم
 اور معروضات ارواح مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہ طور تقابل تضاد ہوا یا تقابل
 عدم و ملکہ انفکاک علاقہ افعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بیجان ہو جانے کو
 مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت
 مثال افعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور و آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ
 سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے
 سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب پیش برین نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے

ساتھ ہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعال نہیں چنانچہ پہلے معروض ہو چکا اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال ہوگا بلکہ مثل تعلق نوز جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی ہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے بالجمہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیق و تقلیل غلبا ہے مگر اس بنا پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم صلعم اور جسد مطہر جناب رسالت مآب صلعم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت سننے انقطاع علاقہ حیات تصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہیں پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکہ اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہیں پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسید طح قابل انکار نہیں بجز اسکے مقصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم استتار حیات بدستور مسطور بھی جائے اور موت مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو یا نہ یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور متضام، ماہیت آفتاب اعنی جسم کر دی نہیں ورنہ ہر گرہ یا جرم فوری ہو اگر تا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ابدان کے حق میں معمول غفیر عالمہ عنہ دائم بشرط انفعال اسلئے ممکن ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم بیوجہ اور علاقہ روح و جسد مومنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں مگر وعدہ الہی یہی ہے کہ علاقہ روح و جسد نبوی صلعم منقطع ہو گا چنانچہ ولان تنکھو الزواجہ من بعدہ ابدًا بعد ملاحظہ اجازت عامہ

جو در صورت موت ازواج آیتہ الذین یتوفون منکم ویدردن ازواجائیز لجن بالظہن رابعۃ
 اشہر وعشر اسے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم
 آیتہ یتوفون منکم تو بعد عدت در صورت زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیتہ الا ان
 تنکحوا ازواج حرم نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد وال ہے پھر تطبیق کی بجائے اور کیا
 صورت ہے کہ نکاح منقطع نہوا ہو اور بقا نکاح نے بقا علاقہ روح وجسد متصور نہیں مگر
 اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر سیراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع
 سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دل ہے اور آیت کل نفس ذائقۃ الموت ذوق موت
 پر شاہد ہے سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جہی متصور ہے
 کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی معلوم جو مبداء حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو
 پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو نہیں کہیں چاہیں کسی اور بدن
 کے ساتھ چھوڑ دیں اور بطور شہداء کے لئے ہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ اذ قال
 احواف طبر خضر اور لفظ عندہم جو آیتہ لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا میں واقع ہے اس
 پر دل بھی بین ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول الافعال مذکور بھی زائل ہو جائے پھر نئے
 سر سے ایجاد الافعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ نگاہ دین اور یہی تعلق حیات
 شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے جو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین
 ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیما بین روح نبوی معلوم دار و اح
 شہداء جو سر مایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اسوجہ سے حیات روحانی تو رائل
 نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض و انقطاع روح
 ہو جنکے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت
 ہو الغرض آیتہ کل نفس ذائقۃ الموت اور آیتہ لا تحسبن الذین الخ و الذین معہ بین اور پھر انبیاء
 وشہداء کی حیات میں تفاوت ہی یعنی شہداء و مین وجود حیات روحانی وقت موت جسم خالی سے

کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث
 لازم نہ آئے لیکن ہرچہ با دبا بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی
 رہتا ہے نہ ارواح اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بحر و انقطاع علاقہ جسدا ول یا بعد چنبدے شہداء
 کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے انکو حیات حالی
 و جسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مومنین امت کے لئے اس نقصان کی کچھ کمکافیت
 نہیں کی جاتی بہر حال ابدان دنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا پھر ارشاد متعلقہ ابدان دنیوی
 سے تو تعلق کہاں جو انکے اموال و ازواج کو جو ان کے تون انہیں کے ازواج و اموال سمجھے
 جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی ندیں کیونکہ اموال
 و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لئے بنایا ہے ازواج سے
 قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہی احوال دنیا سے بدل یا متحمل
 وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متحملہ کا بدل ہوتا ہے ابدان جنت کو خواہ انقسم ابدان
 طہور خضر مہون یا انقسم غیر ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع
 ہے تو وہ ان کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے الغرض یہ چیزیں ارواح کو بقائے تعلق جسمانی
 مطلوب ہوتی ہیں بذات خود مطلوب روحانی نہیں اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج
 و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائیگا اور باوجود حیات شہداء انکی ازواج
 کو مثل ازواج دیگر مومنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا اور انکے اموال متروکہ
 میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائیگی ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا
 اسلئے ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی
 ملک میں باقی ہیں اور انکی کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں
 بالجملہ موت انبیاء اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہاں استتار حیات
 زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عروض موت ہے اگر موت ضد حیات

اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہ حیات ہو اور شاید ہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلعم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا انکسیت اور سوا آپ کے اور کو بھی جدا ارشاد فرمایا انکم میتون اور مثل جملہ لاحقہ ثم انکم یوم القیمۃ عند ربکم مختصمون سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ انکم میتون بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت میں فرق ہے چنانچہ اسکے اثبات کے لئے تقریر روانی اور تحریر شافی کافی اور اراق گذشتہ میں گذر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلعم اور موت مومنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین میں فرق ہو اس لئے کہ النوم انما الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کہینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے فرماتے ہیں العتقونی من اللفس حین مونیہا والتمی لم تمت فی منامہا جب دونوں کی حقیقت تو فی اور اسماک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم اسماک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو بچہ جو حال وقت اسماک موت ہو گا وہی حال وقت اسماک نوم ہو گا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہو گا اُس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہو گا فرق ہو تو شدت استتار وضعف استتار ہو یا یوں کہیے کہ موت میں سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہو گا اور اس صورت میں حسب قرار دوسابق وقت استتار حیات میں اور قوت آبلے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو چنانچہ آنحضرت صلعم کا کلام اس ہیچمان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہیں منام جینامی ولاینام قلبی او کما قال لیکن اس قیاس پر دجال کا

مال بھی پری ہونا چاہیے اس لئے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت اور لوح مومنین
 جسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہو کر ایسے ہی دجال بھی بوجہ
 منشائیت ارواح کفار جسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں متصف بحیات بالذات ہو گا اور
 اس وجہ سے انکی حیات قابل انفکاک نہوگی اور موت و نوم میں استتار ہوگا انقطاع نہوگا اور
 شاید ہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونیکا صحابہ کو ایسا یقین تھا
 کہ قسم کہا بیٹھے تھے اپنے نوم کو ہی مال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت
 ارشاد فرمایا یعنی شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تمام عینا سی ولاینام قلبی اور
 اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء و مولد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے
 ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان
 قوی ہوتا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بنا پر معرض ہوئے کہ تعلق روح و بدن
 تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی
 مبدأ فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اٹھا رکھیے اور اگر باین نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل
 اسکو سمجھنا زیبا ہے جو مختار و منصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح منصرف فی البدن ہے
 نہ بدن منصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل میں پر زیبا نہیں سوا بل تو اسکا
 جواب یہ ہے کہ یہ خیالات قاذب مطلوب مطور نہیں اس لئے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور
 ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر باینہ فعل بمعنی مبدأ فعل و فاعلیت سوا ایسے
 ہی یہاں بھی خیال فرمایجئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علی ہذا القیاس فعل سے مبدأ فعل لڑی
 سوا اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہیے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم
 مبدأ و اصل ہے غایت ما فی الباب امکان و عرض نہ ہی سو یہ بات اور مبادی و افعال
 میں بھی نہیں خلق بمعنی مبدأ و خلق میں کیا کہئے گا ایسے ہی علم الہی بمعنی مبدأ و علم میں کیا کہا جائیگا
 اور یہ بھی نہ ہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ و فاعل

تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے سو جب تعلق فعل
 میں گنجائش مدخلت ثابت نہیں تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہوگی اسوقت بحمد اللہ
 جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصاً سیدانام صلعم سے فراغت پائی اور
 محض بفضل ربانی اور بہ مدد ہدایت یزدانی مجہد جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشککہ کو
 یوں صاف اپنا دامن بجا لایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا نہ ذہن ہے نہ فہم ہے
 نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرصت ہے نہ فراغت نہ علم و سفینہ ہے نہ علم و رسینہ فقط پیران
 عظام اور استادان کرام کے انتساب کی بدولت مدد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلعم
 کا پروردار بندہ ہیچمدان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبرستہ رہا خوب واضح نہوا
 گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہو گیا اس لئے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس معجون
 کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و ثواب فقط قوت علیہ کو روک لیتے ہیں
 اور حرکت کرتے نہیں دیتے یعنی تعلق بالا اعمال بوجہ موت منع ہو جاتا ہے باقی رہی قوت
 علمیہ اسکا حال کچھ معلوم نہوا کہ اس میں کچھ فرق آتا ہے یا نہیں سو پاس خاطر اہل فہم کچھ
 عرض کیا چاہتا ہوں گو بد فہمون سے دُر تا بھی ہوں حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ
 علیم حکیم اس باب میں تو چون و چرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت و نوم تو فی
 و امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اسلئے کہ امساک
 کے لئے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال کرنا والا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی
 ممکن نہیں چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و امساک بالا التزام حرکت شے مرسل و امساک
 کی جانب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ
 متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسمین کچھ فرق نہیں اگر ہو بھی
 تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہو کہ دونوں میں ترکیب ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب
 روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادہ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہے اور دوسرے

اور اق ساقہ میں اسکو مبداء انکشاف کہا ہے دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اسکا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے سوان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لٹائے ہوئے بیٹھا ہو اور اسکے سامنے سے آنے والے گزرا کرین تو بے انتہا اُن سبکو دیکھ گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے اب دیکھیے کہ اس دیکھنے میں اسکی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی لیکن ہر طور ویدار گزرا گزراں رہا مگر بذر بے ارادہ میسر گیا ہے اور یہ کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی اِصا اِصا رہی لے کیا تصور کیا ہے ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی باقی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں ظاہر ہے اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا ارادہ صادر ہوتی ہیں اُنکی دو قسمیں ہیں ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا منہ کا ادھر سے اُدھر موڑنا دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیار ہی نہ ہو مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیار ہی نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو بلکہ حرکت باطنی کہی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اُس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے اوکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے مگر ہر حال سلسلہ حرکات ابتدا کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہوا اسکو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہو کسی قاسر کے قس کسی عارض کے عروض کے باعث اسکی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہ میں اور ختم ہوا کرے جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں ایک مادہ علمی دوسرے قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر

اُسکے تعلق کا مدار انہیں چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت
 علیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعری
 قوت علیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو تو یہ بات آپ روشن ہو گئی ہوگی
 کہ موت اور نوم میں جو اساک متحرک ہے فقط تعطیل قوتی علیہ ہوتی ہے اور اس وجہ
 سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم
 جو بے حرکت عالم میں آتے ہیں اُنکے متنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل
 ہونگے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے باقی جو اس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اسوجہ سے
 نہیں کہ مادہ علمی متحرک نہا اُسکو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے البصار انفتاح چشم پر موقوف
 ہے اور وہ ظاہرہ ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ البصار یعنی شعل البصار کو
 روک لیا ہے تو البصار بجز اشعاع میں ابھی کلام ہے اور سمنے مانا یہی حق ہے اور ہمارے
 نزدیک بھی یہی حق ہے تو اسکا سبب یہ ہوگا کہ اشعاع خارجہ ادھر حد چشم سے متصل ہیں ادھر
 سے مبصر پر واقع ہیں بیان سے لیکر دہانک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے
 یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ
 اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہو کر بوجہ انعکاس حد چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور
 پھر فریہ ادراک ہو جاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ البصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے
 ورنہ البصار بجز اشعاع ہرگز تا قوت مبصرہ و ادراک خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور
 احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہو سکتا مگر مان یوں کہیے کیفیت ضرورت معلوم
 نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان کی ثابت ہے فیہ اگر برہان شاہد ہے فیہا اور اگر
 تجربہ پر بنا و کار ہی تو اُنکی فصیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو عین عرض کی بلکہ ایسی عمدہ ہو کہ
 سو اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی مقصود نہیں اور سمنے مانا البصار و خروج
 اشعاع ہی ہوتا ہی تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے حرکت بالقدر اور بالا راہ میں نہیں اور حرکت

بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھتے تو حرکت بالقدر ہے کیونکہ جسم میں روح نہیں مباحث
ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات
نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں
بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اسلئے کہ ارادہ قبل تعلق میں الشیخین یعنی بین الفعل و بین عدم
الفعل ہوتا ہے یا چون کہیے قبل التعلق بعدم للفعل ہوتا ہے بہر حال جو چاہئے سو کہے ایک حال
کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یا ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سو ایک مقتضائے اور
کسی کا اقتضائے ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضائے اقتضائے بالحال نہیں ہو سکتا اگر طبیعت
کو بذات خود متحرک مینے تجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل
ہو جائے یا ان ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں بالجملہ اندام فاعل جسکو حکما طبیعت
کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور
عمرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنی خداوند کریم نے متحرکات
طبیعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہرکو معلوم ہو چہ بعد زوال قسرتا سرہ اجسام اور متحرکات جنکی
حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہوں بالجملہ تجدد ذاتی سو ارادہ کی
اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں
بلکہ جب کہی آنکہ میں بند کر لین اسکے لئے اساکہ ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت
حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شم و لمس میں کیا کہیے گا یہاں وقت اور اک حرکت کا ہونا
ضروری نہیں اور اگر گہ و بیگاہ جسم مد رک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں
مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع و ذوق و شم و لمس میں نہیں
ہوتی بہر حال یہی کہنا پڑیگا کہ ان علوم کا انداد قوی علمیہ کے اساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس
جانب توجہ نہیں حاصل کلام کا اسوقت یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی
میں سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی

اور ہی قوت کا نام ہوگا اس لئے کہ عدم حرکت قوتِ علمیہ علومِ مذکورہ میں پہلی ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالاتِ روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوتِ علمیہ نہیں تو لاجرم عارض حال قوتِ علمیہ ہوگی اور یہی بہارِ مطلب تھا بالحد وقت موت یا خواب قوتِ علمیہ پر عارض اسماک و توفی ہوتا ہے قوتِ علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحدِ تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے چنانچہ بالینہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوتِ مدرکہ محال خود باقی ہے یہی بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں اس صورت میں گو عدم اسماک قوتِ علمیہ مسلم رہا پر اسماک قوتِ علمیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھنے اپنی حرکت نہ سمجھے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ جمیع الوجوہ اسماک قوتِ علمیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر اسماک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں اسماک نہ ہو کیا بعید ہے جانور کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے ندین ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں اسماک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال اسماک نہ ہو باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اُس کے اثبات کی ہمو حاجت نہیں آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع و اقسام معلومات پیش نظر ہوتے ہیں سو معلوماتِ مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اُسی کو عالم مثال کہتے ہیں بہر حال اسکاں علوم بعد عارض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقاتِ گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجیہ باطن قوتِ علمیہ میں حدوثِ سیکل مشابہ سیکل معلوم خارجی ضرور ہے پہر سیکل معلوم خارجی علم کے لئے مفعول یعنی معلوم ہے اور سیکل باطن قوتِ علمیہ علم کے لئے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے اب اگر

ہم یوں کہیں اور پہلے ہم بزورِ لائل کہہ چکے ہیں کہ حکم تقابل تضالیف علم کے لئے وقت
تعدی فاعل کے مقابلین مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول بہ
اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس
بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق
اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الے الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں ورنہ ایک امر
بسیط وجدائی ہی مبداء انکشاف و مفعول بہ اعنی معلوم بہ ہوتا ہے سو جیسے موجود خارجی
میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے
علم بھی نہیں ہوتا اگر اس طرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود
نہو تو کیا محال ہے گھرے میں پانی کا مٹدب گھرے کے مقرر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے
خالی گھرے کا جو ف جب کبھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماء
آب اگر گھرے کو توڑیں تو وہ محدب جون کا تون سالم رہ سکتا ہے بلکہ بہتا ہے اور جب
یہ حال ہے تو قبل دخول سبوا اگر پانی میں شکل محدب پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے
سامنے کیا دشوار ہے اس طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم
متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیکل
ہی ہوتی ہیں ذو ہیکل اعنی وجود جو معرض ہیکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا
اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف
میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر حضور ثواب وعقاب بعد موت داخل مبداء
انکشاف مذکور میں منطبق ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم
مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں متفق
ہو جائے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمد للہ العظیم المتعال آب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ
خاسہ اس غلطی کو بھی مٹائے چلیے جو حدیث ابی داؤد ماسن مسلم سلیم علی اللہ و اللہ علی روحی

حتیٰ اسم علیہ او کما قال کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لئے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلیق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ رد تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو ملحوظ کرے کہ قوت علیہ یعنی مبدأ انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الكل علی الكل نظر آتا ہے اس لئے حصول علم نفس و علم مبدأ انکشاف کا قائل ہو نا ضرور ہے کیونکہ علم یعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جب وقوع ہے اس کا علم بھی ہوتا چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے روئے علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے چراغ کو جس وقت کسی ہینڈ یا مین دہر دیکھ اور اوپر سے سرچوش رکھ کر بند کر لیجے تو وہ نور منبسط ہو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آ جاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط دور و دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبدأ انکشاف اور ارتداد مبدأ انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبدأ انکشاف اور انقباض مبدأ انکشاف ہوتا ہے اس صورت میں حامل معنی حدیث شریف کے یہ ہونگے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ و تجلیات اللہ سے جو بوجہ مجبوری و مجبیت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرمادیتا ہے یعنی مبدأ انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس ماصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع

حاصل ہو جاتی ہے سو چونکہ سلام اقیان بھی بخلاف متعلقہ ذات خود میں اس لئے
اُس سے مطلع ہو کر پھر حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں اس صورت میں
اثبات حیات اور دفع مظنہ مہات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب میں اور تکلفات
کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق و جہانی کے جو واقفان حقیقت سبدا انکشاف کو حاصل
ہے لفظ رد جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاید ہے ہاں ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے
کہ ایک چہان آپ کا ذاتی ہے کوئی دم ایسا نہ گزرتا ہو گا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض
کرتا ہو اس صورت میں استغراق براے نام ہی رہا بلکہ یوں کہو در پردہ اُس کا انکار کرنا پڑی شبہ
ایسا ہے کہ اور مجبور تھے جواب پر تو اس کا زوال شکل ہے ہاں بطور آخر البتہ اس کا جواب
سہل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منع اور اصل
ارواح باقیہ خصوصاً روح مومنین امت ٹھہری تو جو ناس امتی آپ پر سلام عرض کر گیا کسی
طرف کا شعبہ لویگا ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد عبادت
اطلاع سلام معلوم تو ہو گا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہو گا آخر شعب غیر متناہیہ اور
ہیں ہاں یوں کہتے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اُس شخص کی موت کا
موسم ہے جسکی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ
اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہوا اور سطح محیط پر اُس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل
مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو اُن اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں
استزاعیات ہیں اُس سارے مخروط یا اُس کے کسی جز کے انقباض یا انبساط سے فتور
لازم نہیں آتا اس صورت میں جب اُس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود
ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ
سے جسکا مرکز اس مثلث یا مخروط کو مرکز اس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائیگا کہ روح
نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سبدا انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی

ہے جس کا قاعدہ وقت استراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اسکے حق میں بجز انزاعیات ہیں اُس کے محیط کی جانب واقع ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں القباض و انبساط مذکور سے بطلان تعلق روحانیہ مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب غلطی ہو جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس غلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو ہدایح حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں عام اس سے کہ مدلولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدلولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدلولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہو جائیں نفادت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہو گیا جواب اس غلجان کا چونکہ ایک تہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لئے ناظرین اوراق کج خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر لال عارضہ حال نہ ہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گزارش ہے کہ یہ تہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کیلئے تہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیہیوں کا رسول اللہ صلعم کے لئے حلال ہونا اور واسیتہ النفس کا جائز ہونا غلے ہذا القیاس دریاہ انوار آپ پر عدل کا واجب ہونا یہ سب احکام مشککہ جس کو سنکر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم ملا ایمان کہو بیٹھتے ہیں اس تہید کے ضمن میں انشاء اللہ طرح حل ہو جائینگے کہ بجای زوال ایمان امید کمال ایمان ہو بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں

تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہون یا ہون موجد اور مدلل کرنا تا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلا جاتے ہیں اس لئے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھوڑتا ہوں مخدوم من عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ و قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کا زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبدلتہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یا مرد کو مستقد زیادہ ہے اور عورت کو مستدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے عقل کی کمی کا حال پوچھیے تو بشہادت کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہے وجہ سے ایک مرد کے برابر کہی گئی ہے چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہم چند اسطر صاف کہیں سب ایک عجیبہ بین نہیں آئی مگر بعض احادیث و اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اس قدر کمی ہے مشکوٰۃ شریف میں حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ دربارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کو گئے زیادہ صابر کون ہے زیادہ شاکر کون ہے زیادہ عابد کون ہے زیادہ عالم کون ہے تو آپ نے ان سب سوالوں کو جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناسف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف صبر و شکر و علم و عبادت حقیقہ اور اولیٰ و بالذات عقل ہے اور قوت علمیہ اور تالیف قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضا جسم صابر و شاکر وغیرہ ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معرض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوتا کہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موثبہ ہو جائیں

اور وہ شکوک جو خیالِ احتمال میں قابلیتِ زنانہ درباب نقصانِ دین بعض لوگوں کے
دلوں میں گذرتے ہوئے رُفیع ہو جائیں اس لئے معروض ہے کہ ہر مردِ جنتی کے ساتھ دنیا
کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں
دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کے لئے دین چاہیے عقل ہو
کہ نہ اور دخولِ جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اُس کے مقابل میں دو عورتیں
ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وراثتِ جنت میں بھی جو آیہ و نکتہ الجتہ التی اور تمہا بما کنتم تعملون
سے ثابت ہے وہی حساب لکڑ کر مثل حظ الانثیین میں ہے اور دو عورتیں ملکر دین
میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین با شاعرہ وضعِ نفث اور نیز باین وجہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے بیانِ نقصانِ عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہی
اور اعتقادِ عقلاء محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو
بحکمِ افتیاد عقل قوتِ عملی پر عارض ہوتی ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمالِ کیفیہ
مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقۃ الام بطورِ مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوتِ
عملی مرد کی قوتِ عملی سے آدھی ہے معہذا جملہ بما کنتم تعملون اس جانب مشیر ہے
کہ میراثِ جنت کا مدارِ عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم لفعالہم جو رکوعِ یوسف میں
میں واقع ہے میراثِ دنیا کا مدارِ نفعِ رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدارِ کارِ میراثِ
جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ
یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال اُن سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہوں جن غرضِ عورتوں
کی قوتِ عملیہ بھی مثل قوتِ عقلیہ مردوں کی قوتِ عملیہ سے آدھی ہے اور قوتِ عملیہ ہی
پہنچ و بنیادِ دین ہے تو دین میں بھی بقدرِ نصف کمی ہوگی اور چونکہ دونوں قوتیں ہی تمام کمال
حیات اور ملکاتِ روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے
آدھی ہوئی تو لازم ہے کہ عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مریخ

یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عقلی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور نیز اعمال اختیار یہ مرد کے ان دونوں قولوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہونگے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کو باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے باقی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عقلی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبدائتہ عین اشیاء مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مابین ہوتا ہے سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عقلی کے حاصل جمع ہونا تو بالبدائتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیار یہ عین قوت عقلی اور قوت عقلی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ کو قوت عقلی اور قوت عقلی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو امور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیز دن کی ضرورت ہوتی ہے یہاں تک کہ ان دونوں کی ان امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں اور اگر حاصل ضرب میں باہم وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سرد کار ہو تو اس کا جواب یہ ہو کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے ملکر ایک تیسری مقدار ان دونوں سے نکلے اور مابین باہم طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہو اور اس قدر اس مقدار کا حصہ تیسری حاصل جمع میں ہوتا ہو بلکہ اس کے ہر جز وجود میں دونوں برابر شریک ہوں سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے

اور اُن دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی ہے تو وہاں بھی شرکت
مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب
و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اس مقدار مضمون کے ساتھ متعلق ہیں
مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں ایسے
ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب
و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں بانظہور اُن احکام کہ کمیات میں نظام تھا
اس لئے اس باب میں کتابیں مرقوم ہو گئیں اور اہل عقل نے اُس کے استعمال میں
عقل آریاں کیں اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختتام میں تھا اس لئے اُس طرف
کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا لکھوں نے ناک والوں کو
ہنسنا تھا ابناروزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسین گے مگر چونکہ تقریر ثبات حیات اصل سے اُن
صاحبوں کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کہہنے میں چند ان
حجائب نہیں آتا بلکہ اسید یون ہی کہہ رہا ہے بشہادت دیدہ بصیرت اس دعویٰ کو علی العموم
تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو نام سمجھیں اور صحیح ہیں کہ جب کیفیات
مذکورہ اور اعمال اختیار یہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی
یہ دونوں قوتیں مرد کی اُن دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ
اور اعمال اختیار یہ قوت کیفیات اور اعمال اختیار یہ نسبت چوتھائی ہو گئے جب یہ بات پیشین
ہو چکی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ مرد کو لئے لئے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادت آیت الاعلیٰ
ازواجہم و مالکات ایماہم ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں سو قسم اول میں بشہادت لفظ ازواج
مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت و حدت اور دفع بے سوسامانی تھا ہی ہے اور چونکہ خواہش
جماع اور آرزوئے بوس و کنار کہ عشق بھی اُس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے وحشت
کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازواج میں حلت قضا و شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ

زوجیت انقسام ہمتساویں کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت و حشمت و حدت بے نفع رسانی یکدیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنیوں کا جنسی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بے نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا بھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں ملکر ایک مرد کے لئے زوج کامل ہونگی اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے سنکر ارباب حدس کو دین میں بھی تناسف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ از دواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو از دواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا نسبت قوت عقلی و قوت عملی صاف مضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضرب کے مقدار اعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے ادھر صاف مضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضرب فیہ اعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات سمیع خلاف مقصود جو حرمان و دولت و جہان کی نظریں قاطع تقریرات اثبات تناسف دین نظر آتی تھے نے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت از دواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ نہ نظر استعباد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھانا بھی ہر اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہر اسلئے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ احوال جنت بطور مجازات ہے بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل و شرب ہو یا از دواج ہوا قسم مجازات ہی سمجھیے مثل وقائع دار دینا قضاء حاجت نگاہیے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اسلئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی

نہ اکل و شرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دارو دنیا دہان بھی ستائیں غرض جنت میں حاجات دین و دنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین و دنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے امید نفع رسائی ہو اور باین وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسائی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مروت جو بوجہ جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہو کر تھی ہے ہنوز منظور ہے سو بعد از قلع حوالج اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کوئی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اہل سب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی مہذب ہے اور جو جنتی ہے پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس اور ہم وضع ہیں بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور اُتس ضروری ہے چنانچہ اتحاد صحیح اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہونگے بالکلہ و جہ بیکار ہم جانو تاہم دین و دنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ سرمایہ نفع و انتفاع کے قابل لگاؤ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے جو تنہائی تھیں مناسب یوں تھا کہ جنت میں دنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو ہاں قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں البتہ اس بات کا قابل لحاظ نہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چند ان شخص باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے شہم و گوش و بینی اور سوائے ان کے اور اعضا بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور انکا ہونا محبت و ممانست میں مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور انکی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت

روح اور آنکا ہونا باعث ازاد محبت مجاہدت و اتحاد فنی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بلبست مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہوئی کہ دنیا کی دو عورتیں ہی جنتوں کے لئے زوج کامل ہیں علامہ برین دقول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں ہاں تدابیر دین و دنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اُس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کی برابر ہیں اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں سن اولہم الی آخر ہم دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار حاجت تقابل بھی وہی حساب لاندہ کر مثل حظ الانثیین بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں ہاں تقسیم دینا میں چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ پایا یوں کہیے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل پار ہی ہے سو اس میں دو عنایت ہو مگر باقی بوجہ باقی نہ رہنے عورتوں کے جو دو کی کمی رہ گئی تھی اُس کے عوض میں جو رعین مرحمت ہو مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شہرہ خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دنیا میں کیے تھے یہ قدر منتزعت ہے کہ اُس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرمائی ہیں واللہ یضاعف لمن یشاء تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدر دان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشر طیکہ خدا کی پسند آجائے جنت کی مخلوقات میں سے جو انکی بھنسن ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت ننان بنی آدم باین وجہ قسمیں عقل ہی کہ ننان بنی آدم نے اطاعت خداوندی

میں مدتوں جان گنوائی تھی جو رون نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جو انکے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے ان اگر کم عند اللہ الفلکم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں تواضع لمدفعہ اللہ اور اطاعت میں یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ و تواضع لمدفعہ عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا سو یہ بات زنانہ نبی آدم میں تو ہے ہاں جو رون میں نہیں مگر جیسے اعمال میں فیما بین بھی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد ختنی کی زوجہ کامل ہوئیں ویسے ہی دو عورتوں کے عوض جو رین ختنی حساب سے ہوتی ہوگی نہایت ہوگی اللہ اعلم بالحوالہ از درج دنیا اور از درج جنت میں دنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور جنت میں دو ملین تو کیا مضائقہ ہے عقل صائب اسی پر مشاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسبت اور اگر وجوہ مذکورہ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت تو عین دل حیران و پریشان کا نظمان بن جائے تو کہیں تو کچھ سچ ہی نہیں کہ عورتیں کو داخل ازواج نہ رکھیے اور ملک ایک خداوندی کو سبب ملک سمجھیے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھیے کہ قسم ثانی یعنی مالکست ایما ہم میں مثل قسم اول یعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں سواس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جمیع اور آرزو بوس و کنار و غیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتقاء بطور خواہش طبع سلیم منظور ہوگا بلاشبہ قابلِ باحت ہوگا سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہو تو ہی ہر مرد کا

اعتبار سے ناقص ہے الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم
ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت
ہے اور رشتہ خدمت اور ملاقات خادمیت و خدمت و عطا و تقلا کسی عدد معین کو مقتضی
نہیں جو اُس کا لحاظ ہے بلکہ باین نظر کہ خادم اگر ہزار میں تو کیا ہوا پھر خادم ہی میں اس قدر
خادم کا مجموعہ بھی مرتبہ خدمت کو نہیں پہنچ سکتا یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارہ خادم
تجدید عدد موافق محنت نہیں سب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم
اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دربارہ ازواج وہی تعلیم عدد
مناسب ہے جو اوروں کے لئے دربارہ مالکیت ایمانہم سب کو معلوم ہے وجہ پوچھیے تو سنئیے
کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جولاہم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سی بجائے
مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع اقیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معام کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُمتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال
سمجھنی چاہئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اقیوں کی ایسی مثال خیال فرمائیے جیسے عکس
آفتاب جو آئینوں میں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درو دیوار کے انوار یعنی
دھوپیں سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے عکس ہے یا ایک دھوپ
دوسری دھوپ کے عکس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے
کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب
کمی ہو اُس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کر لیں تو دوسرے
عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہو سکتا ہے ایسے ہی اقیوں میں ایک امتی دوسرے
امتی کا عکس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود عجبی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر
کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اُس کا جبر نقصان ہو سکتا

ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ ثابت ہوگی
 جو نسبت کے آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں جو سوا ہے کہ آفتاب عکس آفتاب اور آفتاب اور
 دھوپ میں کوئی نسبت نہیں آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب
 کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو ۵۔ چہ نسبت خاک ابا عالم پاک ۶۔ لاکھ عکس
 آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں چہ جائیکہ دو چار اسلئے
 کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب ہیں عکس آفتاب اور
 دھوپ دونوں حدوث و بقا وجود میں دیروزہ گرد و دولت آفتاب ہیں الغرض آفتاب عکس
 آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت
 زمین و آسمان ہے اگرچہ صورت میں یا رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت کہو پھر بھی امید
 مساوات اور فکر برابر ہی ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور
 ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان
 ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خور و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا
 جائے قل انما انا بشر مثکم پھر ایہ مساوات مابین سرور کائنات پیغمبر اور امین مومنین و مومنات
 منجملہ انصاف احکام اور خیالات و اہمیات ہر اس خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو لئے
 تحدید اربع ہو تو کیونکر بتعین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد
 سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارہ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ
 فی العرفی ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی مالکت ایماہم
 کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولے کام آئے گا نیز تفصیل اس اجمال
 کی یہ ہے کہ مالکت ایماہم کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں فقط
 اُس کی وجہ ہی ہے کہ وہ مملوک ہیں پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ
 اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علیٰ ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب و راشیاء مملوکہ

میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو
 جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اُس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو
 برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اُس قدر دوسرے سے کام لے پھر جب مملکت
 ایمانہم مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے
 اور جب چاہے بلائے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب
 وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کو ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں مملکت ایمانہم کا بھی
 مالک کو ذمہ درباب خدمت و جماعت ہو یا کچھ اور کوئی حق و استحقاق نہیں جو
 اُس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے ہاں ازواج مملوک کو بیعت نہیں بلکہ زوج
 اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جانا ہی سو اس کے اور سب امور میں
 زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیون نہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو منقضی ہے
 کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيَّہِ
 بِالْمَعْرُوفِ اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علاق حق محبت حقوق
 رعایت اور مروت ثابت ہیں چنانچہ احکام صلہ رحمی اور بر والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ
 وحدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ
 رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرتے ہیں اور سب علاق سے فائق نظر آتا ہے یہاں تک کہ
 بوجہ ازواج عقوق والدین کو افسانے مشہور ہیں حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے
 اور پاسداری و لداری لازم ہوگی اور جفا کاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے
 ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور یعنی امور اختیار میں دوسرے کے دل پر طال نہ آئے و سے مگر
 چونکہ ازواج در صورت تعدد باہم دربارہ حقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہیں اور
 رنج و رشک و غم غیرت و قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج
 کے اختیار میں سو اس کے اور کوئی دل داری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ کسان معاملہ کرے

سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دہود سے مگر ازواج مطہرات
 سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ
 فی العروض ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک مملکت
 ایمانہم سے زیادہ ہیں کیونکہ مملکت ایمانہم میں اسباب ملک توجہ یا بیع و شراء و ہبہ و
 میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے
 لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت
 تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی
 ہو گا ہاں مابین ملک و حریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کو نہ ملک
 ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقا
 وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کیلئے
 اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک
 بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ
 فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض
 ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اغنے ذو العقول میں سے
 ہے تو اس کو اختیار ہی جس طرح چاہے تصرف کرے سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری
 پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو مالک تقضی
 سمجھنا چاہیے دوسرے رتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھیے کیونکہ اول تو رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم کے لئے ہیں چنانچہ آپ
 کے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے والعافل تکفیه الاشارة اور
 یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو کیونکہ
 اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں

اگر ابھی محل تامل ہو تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا بھی روشن ہوا ہے ارواح مومنین کی قدر و قیمت اور فضیلت دیکھیے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مومنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لاشریک کے سمجھیے پھر جب آپ کی ملک اور دن کی ملک سے اقوی ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوہ عدل جیسے آیت تہی من تشاء الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے حلال ہونے سے ہوتا ہے پھر واہبۃ النفس میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام بخاری جس میں لفظ ملکہ کہا ہوا ہے اس پر دلالت کرتی ہیں یہ سب احکام موجب ہو جائیں گے اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یاد بارہ شبہ ناشی وغیرہ عدل بجا لائیں تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ماہمہ پاؤں کی خدمت میں جمیع مومنین مومنات کے ذمہ بشتر استدعا نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہر گز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ حکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مومنین جب مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے آپ مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونے کی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں گو بظاہر قائم بآئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا چنانچہ او پہلی اس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مومنین و مومنات اور حیات و منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار حیات ہیں گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم ہوں اور چونکہ موال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا

مومنین و مومنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ
 فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بخیر
 اہل بصیرت کسی کو مشہور نہ ہو بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھے میں آیا تو اپنی
 حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا ابرا شاید مناسب
 بنانا مبادا سفیہاں کم فہم کچھہ کا کچھہ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کہو ٹھیں معہذا افادہ و تنقاد
 منافع حیات بے واسطہ جسم غصری متصور نہیں اگرچہ مفید و مستفید اور نافع و متفع اور مفیض
 و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہوا و جسم غصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
 نہیں اعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی جسم نبوی واسطہ
 عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل غصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلعم کہا جائے
 تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلعم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین و
 مومنات کے ثابت ہوئی اور اُس ملک میں جو مالکت ایمانہم میں پائی جاتی ہے ایک نیک
 عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلعم جو بوجہ وساطت عروض ثابت
 ہوئی ارواح مومنین و مومنات رہیں چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور
 مالکت ایمانہم میں عروض ملک ٹہرا تو جسم غصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شراء و ہبہ
 وغیرہ اس جسم غصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و
 تصرف اس جسم غصری ہی میں متصور ہیں روح میں متصور نہیں چنانچہ ظاہر ہے اس سبب
 سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اُس کے
 ہمسنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا تحصیل منافع نکل ح میں عقد نکاح
 کی نوبت آئی اور اطلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرفوع ہو گیا کہ تمام مومنین
 و مومنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکل ح کس مرض کی دوائی کیونکہ
 مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع و شراء سے کیا عدا تھا کیونکہ مال مملوک

مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شرا بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں کہ اجارہ و استجارہ کی بھی نوبت آئی اور وجہ ارتقاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات و سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح درپردہ کا پردہ از حرکات و سکنات ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں فاعل حقیقی وہی روح ہے چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پادش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھر کی بوجھاڑ سارے بدن پر برستی ہے علیٰ ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی جان کوئی گنوا لے اور مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روا نہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں متبعان عقل و نقل میں سے کسی کو تامل نہیں ہاں فاعل حرکات روح کو کہیے تو اس اختلاف محل طاعت و حرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضا بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جز بدن روح کے حق میں مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال برنج و راحت اور سبیل حصول آرام و تکلیف ہے چنانچہ خود جسم کو کار و بار سے کچھ تعلق نہیں آرام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں زر منافع حرکات و سکنات بوسیله

جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور پنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پر دہنشین ہی پر وارد ہوگا اس صورت میں اگر مصدر طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے اور مورد جزا و سزا کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرموم و محمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم و معقوب و مضر و دہے مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اُس کا منظر ہوا اور مورد انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جز بدن اُس کا مسلک ہوا الغرض حقیقت شناسان معانی سچ کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکناات را دیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکناات اور ایک طرح کا ظرف تحقق اربابیات ہے گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا اس صورت میں منافع حیات مومنین و مومنات یعنی حرکات و سکناات اربابیات مملوک روح ہونگے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات و سکناات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہونگے اور حقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہوگی جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو بمقتضا تقریر ہذا درباب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں باین نظر کہ حرکات و سکناات عوارض جسمانی ہیں عروض حسانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات و سکناات سے منترہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین و مومنات میں کچھ دعور ہے ملکیت نہیں سو عجب نہیں کہ اس لئے موافق حدیث اعطوا کل ذی حق حقہ خداوند اعظم

اور حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقتہ الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی
 جو دوبارہ واہبۃ النفس یوں ارشاد فرمایا وان امرأۃ وہبت نفسها للنبی ان اراد النبی
 ان یستنکحها خالصۃ لک سن دون المؤمنین اس لئے کہ بحکم مذاق ان اراد کی قید سے
 پاسداری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی
 ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہری
 ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے توسع طبع
 زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ کرم فہم کی فہم میں آجائے اور
 باوصف اس وفور رحمت و شفقت کے کہ کسی تنفس کی دشمنی آپ کو پسند نہ آئی واہبۃ
 النفس کی عرض قبول فرمائی اور اپنی ذات خاص کو لئے اس انتفاع کو گوارا دیکل ورنہ مقتضاً
 رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اُس آرزو مند کو محروم نہ جانے دیتے جب یہ تمام مراتب
 ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد
 روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج
 مطہرات کا باعتبار ارواح ملوک نبوی ہونا ثابت اور تحقیق ہوا اور جب باعتبار ارواح
 ملکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح
 اس اعتبار میں وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق مانع آبار کم صحیح ہو اور اہل
 ایمان انکی نسبت بھی لاشکوکا کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت
 نکاح سمجھی جائیں گی چنانچہ ابھی مفصل و مشرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ
 فعل و انفعال اور علاقہ فاعلیت و مفعولیت ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور
 مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کو ایک
 جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا منسوب یا منسوب الیہ ہو کہ چہ کہے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مومنین نہیں آپ کی اہوت فقط باعتبار روح ہے چنانچہ مکرر سے مکرر قوم ہو چکا اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آثار مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو نہی لاشکو امانک آباؤ کم کے مخاطب ہوں ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی مملکت ایمانہم میں داخل ہونگی قسم اول اعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیگی مگر جیسے مملکت یمین والذات و تفتیکہ والد کو اُس سے اتفاق صحبت و مجامعت ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج والد روحانی اعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی اعنی مومنین پر حرام ہونگی علاوہ برین جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو کہ مملوکات یمین کو نسبت تھی تو اب ثمرہ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہو گا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طمع غیر اور مانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی ہو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اُس کو اپنے لئے رکھتا ہے اور دن سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعین سمجھیے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب جاب غیہ امور کر فیہ جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ نہ فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعین جواول میں تھا آخر لامر آپ کو باقی نہ رہا مگر چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اُس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین

زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے نفاذ سے نفل حیات لازم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقا حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ نفل نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم تنگ طلاق رہیگا سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اُس کو لازم ہے یہی بیات کہ یہاں اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور مملکت ایمانہم میں ہوئی تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ در صورت واسطہ فی العوض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مومنات داخل ہو گئی سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی وجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحیح اجازت نبوی کے منتظر رہیے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بیات تو بجز اہل زمانہ نبوی اُن میں سے بھی بجز قرب جوار کے رہنے والوں کے اور وہ کس لئے متصور نہ تھی اس لئے باین نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اُس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرائیے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُوروں کی طرح نکاح کر لیں اُس کو مخصوصات نبوی میں سے سمجھیے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملالکاح کر لے مگر نکاح بطور معروف ہے تراضی زوجہ متصور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ حکم ہے سو حکم میں قطع نفرت مقصود کے بوجہ اقصائے شرع ملک نہ ہوئی اور اُلٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے صلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی خلاف مملکت ایمانہم کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور حکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت شہوت پرستی و بدگمانی زمانہ تھی اس لئے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی اب بحمد اللہ اُس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقا حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی مدخولہ بہا وغیرہ مدخولہ بہا دونوں

کے نکاح کی مخالفت برابر ہوتی بخوبی واضح ہو گیا پر یہ شبہ باقی رہا کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجہ اولے حرام ہوئیں حالانکہ امہات المؤمنین حسب مرسوم حرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المؤمنین کے ازدواج کی حرمت اس شد و ما سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس علت نازل ہو حالانکہ ازدواج مطہرات حقیقت میں امہات روحانی نہیں اس لئے کہ نسبت تو والد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی امہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور انا کہہ دیتے ہیں ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے امہات فرمادیا ہاں جناب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھیے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں علیٰ ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات نسب روحانی کی رو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت امہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلفہ ہوتی اور مابین المؤمنین و المؤمنات نکاح درست نہوتا علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات کو منعقد ہو سکتا چونکہ یہ دونوں خدشہ بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں اس لئے عرض پردہ ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے آپس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو اطلاق عمل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ابوت اور نبوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور اقوام میں ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ

اخوت جو مابین مومنین و مومنات بوجہ مذکور تحقق ہوا لہذا شہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر باتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و حدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے کہ اتحاد نوعی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حوا سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے الجنس میل الی الجنس بنی آدم کم ازدواج حقائق یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے جو شہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید تنفر و وحشت ہے علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھیے طوطی اور زراغ کی حکایت گلستان میں دیکھیے ادھر اس شعر کو یاد کیجئے ۵

کند ہم جنس با ہم جنس پروازہ کو تیرا کو تیرا باز باز مدغرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاہم والدین اول تشکل تشکل والدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزا خارجی سے ملکر یونانیو ناقداً و قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزا بدن یعنی نطفہ اسیدو تشکل و منفصل ہوتے ہیں بجلات ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزا آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے نہ گھٹانہ بڑھا لیسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اوکی نہیں پر جیسے ایک ذات اولاً و بالذات سب عکوس کی اصل ہے

روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہی نہیں
 کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے اُن سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا الفی
 آگے تک چلے چلو ابوت و عنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق نہیں نشین
 ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث انفراق احکام ابوت و عنوت روحانی و جسمانی
 بھی فرق ہے جو قوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزا بدن ولد
 کے اجزا بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود و لد کے مقومات وجود و نجاتے ہیں
 اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغایر لازم ہے کیونکہ
 یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ
 حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں اُن کا نام ہونا اس لیے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین
 اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے ابوت روحانی میں یہ لطم
 نہیں والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزا ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے
 بلکہ جو ولد تمامہ و کمال آئنا وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آئنا سب جانتے ہیں زائد
 از ذات مؤثر ہوتے ہیں اور زائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب
 و اموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی
 عین مناسب اور بقوات عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے علاوہ برین ابوت جسمانی
 میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات
 ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندان حقیقی حضرت آدم
 علیہ السلام کے کہ وہ بیواسطہ غیر سے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور اُن کی طرف
 منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق قرب و بعد پیدا ہو گیا
 اصول و فروع میں بعض اصل و فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے
 پھر ایک اصل کے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا

کوئی غیر حقیقی ٹھہر اور بارہ حلت و حرمت ترجیح کی نگاہ میں ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور
 حلت پر انقیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب
 حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنئے کہ مرد و نکو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں
 تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں ایک نودہ عورتیں جسے مرد کو نشتہ اعلیت و فرعیت ہے یعنی یہ
 انکی اولاد میں سے ہو یا وہ اُس کی اولاد میں سے ہوں دوسری وہ عورتیں جو مرد کی
 اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد
 ہوں بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم میں حرمت کا مدار
 اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں سوا اصول و فروع میں
 اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باہم وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط
 ہو گئے ہیں گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل
 ہو کر دوسری جانب مخلوط نہ ہوں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں
 اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اُس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے
 منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا اس
 لئے کہ اس کے بعض اجزاء اور اُس کے بعض اجزاء کبھی ایک شے واحد تھے
 اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے
 اجزاء ایک شے واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر
 ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جو ان کے توں آتے ہیں اور اصل ابید کے اجزاء اصل
 قریب میں مستہلک ہو ا کرتے ہیں اور اس وجہ سے انکو معدوم کہئے تو بجائے ہے تو اگر ایک
 جانب سے بھی اصل قریب سے تو باہم وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجنسہا اگر مخلوط
 ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی غایۃ ما فی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی
 اور یہ حرمت ایسی مغلطہ نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو

اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک اجزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا علاوہ برین فکر صائب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاف اجزا حکم طبع بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمناء و ذوات و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت تو الد و تناسل کو معارض نہ تھی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر در صورتیکہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت تو الد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو تو الد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدالات قیاس حرمت ہی اصل تھی احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتاب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اسکی پہی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی بالجملة بوجہ فرق قرب و بعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ فرق قرب و بعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے

باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق قرب و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو ماننا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ مقتضائے اقوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت و بنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرفوم ہو چکا یعنی بنوت روحانی مانع و مزاہم العقاد نکاح نہیں بلکہ اور نوکریہ ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت تو والد و تناسل جو موجب حلت ہی قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے اس لئے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہو تو نسب کتنا ہی قریب کیوں ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھیے حضرت خواجہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو تو والدین ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے چنانچہ واضح ہو چکا حضرت جو مابین ان دونوں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو والد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور سوم سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود والدین بخلاف حضرت نوح کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے دوسرے بدن انسانی میں بعض چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو سکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و عصاب و عروق و احشاء و امعاء و اشیا کو تو بز حقیقی سمجھے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنی ان اشیا سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا علاوہ برین یہ سبست اجتماعی

اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے، ان میں سے ایک چیز بھی جانا
 رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں
 سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ اعاطہ بدن میں ہیں حقیقت
 میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھیے جیسے ریل
 کی شکرک یا ایسی ہی کسی کارخانہ کے لئے جس میں شکستہ و رستخیز کا اندیشہ رہتا
 ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جو نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ وقت
 ضرورت کام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ یا جگر میں ہو اور خون جو عروق وغیرہ
 میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدن ماتجمل ہوتا ہے بالفعل کوئی
 غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضا بدن سے متعلق ہیں ایسے متعلق نہیں گو
 بعد مقام نظام ہو جائے اجزاء متعلقہ کے ہی اغراض جو اجزاء متعلقہ سے متعلق نہیں ایسے
 متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لئے عارض حال ہوتی
 ہے وہ اصلی اور اقلی نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ہاں وہ دوسری غرض
 جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اقلی ہوتی ہے بالجملہ خون و
 غذا کو اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بنزد گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعضی
 اشیاء داخلہ اعاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں
 نہ اجزاء ثانویہ میں سے ہیں بدل ماتجمل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور
 اس سبب سے طبیعت کو انکا اٹھا کر پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور ان کے
 اخراج کی فکر کرتی ہے جیسے فضلہات یعنی پاخانہ پیشاب تحوکر سنگ پسینا میل کھیل
 اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز و مجاز ہے چنانچہ انکو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء
 ہونے کی دلیل ہے سو اس قسم میں سے لفظ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی
 ہر دم فکر رہتا ہے مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی لفظ ہی تھا تو وہ لفظ جو اس بدن سے

پیدا ہوا ایک گونہ اُس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گواجزاءِ اصلیین سے نہ دوسرے پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفعِ کدورت ہے۔ اور لطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعتِ تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبتِ تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اُس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے لطفہ بہ نسبتِ پاخانہ پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصفِ فضلہ ہونے میں گہٹا ہوا نکلا تو اطلاقِ اجزاءِ بدن اُس پر چند ان متباعد نہ ہو جو یوں کہیے کہ اگر لطفہ اجزاءِ والدہ میں سے نہیں تو پھر اُس کا اختلاط سے حرمت کیون پیدا ہوئی الغرض لطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبتِ گوشت و پوست کے مجاز ہے اور حضرت توحا کا بدن شہادتِ حادثات حضرت آدم کی بائیں پسلی سے بنا ہوا اجزاءِ اصلیین میں سے ہے اگرچہ احتمالِ ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخرجِ لطفہ ہوئی ہو مگر جس صورت میں مخرجِ اصلی موجود ہو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونیکا احتمالِ غایت درجہ کو مستبعد ہے بہر حال ایک تو مقومِ بدن حضرت توحا اجزاءِ اصلیین بدن حضرت آدم علیہ السلام ہوئے اور یہی ہو تو حضرت توحا میں ہوا اجزاءِ آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا اُن کا آوردن میں یہ دونوں امر مفقود ہیں اور حکمِ تقریرِ گذشتہ مدارِ حرمتِ اختلاطِ اجزاء اور تقویمِ وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سببِ حرمت حضرت توحا میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اُس سے زیادہ قوی ہو گا جو مابین اور اولاد اور اُن کرمان باپ کے ہونا ہی پھر باوجود اس کو جو حضرت توحا حضرت آدم کو لئے حلال ہوئیں بلکہ خاص اسی لئی پیدا کی گئیں تو بحرِ مصلحتِ توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہو گا کہ مصلحتِ ان اسبابِ حرمت سے قوی ہو جو اس کا اثر اُن کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور اُن کا کہا ہوا علے ہذا القیاس حضرت آدم کی پسراں حقیقی اور دختران کو باجم جو نکاح جائز ہو تا باوجود اسکے کہ سببِ حرمتِ اعتیافوت قطعاً موجود تھا مگر مصلحتِ مذکورہ کو اور کیا سبب اور کونسا باعثِ جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ در صورتِ تعارضِ مصلحتِ مذکورہ ہی اسبابِ حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہو گا مصلحتِ مذکورہ کی

رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ مٹیں گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ ما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و بھوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات من و چہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں ایک دوسرے پر حرام ہیں یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت انواع نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہی کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجیے تو پھر نکاح کیوں سٹے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا ترجیح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گذر اسبب مساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں ہاں فرق قُرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جہانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جہانی میں فرق زمین و آسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہی چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ انشاء اللہ مخفی نہ رہی گا پھر در باب حرمت قیاس کر کیا معنی دوسرے اگر قیاس بھی کیجیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کی معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت نوا کے معاملہ پر قیاس کیجیے اور مومنین و مومنات کو قصے کو انواع پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہم شیرگان جہانی کہ وہاں فقط سبب حرمت تنہا کا گزرا ہے مصلحت مذکورہ اُس کے معارض اور درپے کارزار نہیں ۔

الحمد للہ والنتیجہ کہ آج اثبات حیات اور توحید و تفریع خصائص نکاح جناب سرور کائنات علیہ وعلیہ آلہ افضل الصلوٰات و التسلیمات اور دفع شکوک و اوہام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین و الصلوٰۃ والسلام علی رسولہ سیدنا محمد و آلہ و ازواجہ و اہل بیتہ و ذریتہ و صحبہ و اتباعہ

اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین ❀

تاریخ کتاب آب حیات از تالیف طبع شاعر نازک خیال شیرین مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صفا سوزان سہارنپوری سلمہ علیہ السلام

نام اور نامہ نامی نامہ	چاپ شد چون این گرامی نامہ
در مرزہ ہمشیرہ آب حیات	موجہ سرچشمہ آب حیات
سطر سطرش سرود لہجہ بہشت	جدولش غیرت دہ جوئے بہشت
خط خط رخسار محبوب جوان	روئے کا غذا بروئے نیکوان
یاسیہ خالے بروئے آفتاب	نقطہ او گوہر با آب و تاب
بریں رنگین گل خندہ زنان	ہر گل مضمون گل بارغ جنان
اندر و معنی چو مہر اندر سحاب	حرف خوش شاہر مشکین نقاب
ہچو نور دیدہ اندر دیدہ	معنی اندر لفظ او پوشیدہ
طرز گفتارش ہمہ ستانہ است	چونکہ بود آن مرد حق مست است
از حقائق گہہ روایت میکند	از معارف گہہ حکایت میکند
گہہ ز منقولات میگوید سخن	گہہ ز معقولات میگوید سخن
عقل بر اسرار او کمتر رسد	فہم بر گفتار او کمتر رسد
عاشق مست این سخن را دارد	ہچنین علم کسے حاشا رسد
ہر زمان نان میزند موجب شکر	طبع او القصہ دریائست شرف
چاپ شد انان آن مرد خدا	الغرض چون این کتاب با صفا
ہوشم از سر ہجو ہوش مست رفت	دیدم اورا لیک دل از دست رفت
طبع من نان حال خوش آمد ہوش	بعد یک ساعت چو دل آمد ہوش
حیلہ انگینخت فکر سال را	خاطر من دفعہ آن احوال را

رفق اندر بیشه اندیشه	خود جز این مار را نباشد همیشه
کز لب بحر خم آواز داد	که همه تشنه لبان را نفع باد

ترتیب دیگر از تنبلی طبع شاعر و بدل جناب لومی حافظ علام رسول خدا و پیران و پو

گشت چون مطبوع زیبا نسخه آب حیات	از تصانیف محمد قاسم آن قدسی شریعت
فایده شیرین رقص از بهر سال طبع او	از پله مرده دلان آب حیات است این تو

الحمد لله على احسانه كراين كتاب ناياب در اثبات حیات في القبر
حضرت سرور کائنات مفخر موجودات عليه فضل الصلوات والتحيات
از عمده تصانیف حضرت راس المتكلمين حجة العلماء والرايين
بحر سوانح همه داني مقرر لاثاني امام العلماء ومقدم الفضلاء
آية من آيات الله مولانا محمد قاسم صاحب ثنوتوى
رحمة الله تصحيح تام وتنقيح تام باهتمام احقر نام
محمد عبد الواحد عفا عنه الصمد
ابا ه صفر المظفر ۱۳۳۳ الهجرى النبوى صلى الله
عليه وسلم در مطبع مجتبائی
واقع دہلی
حسن الطبع
يا فت
فقط